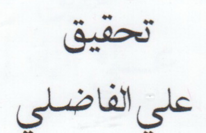




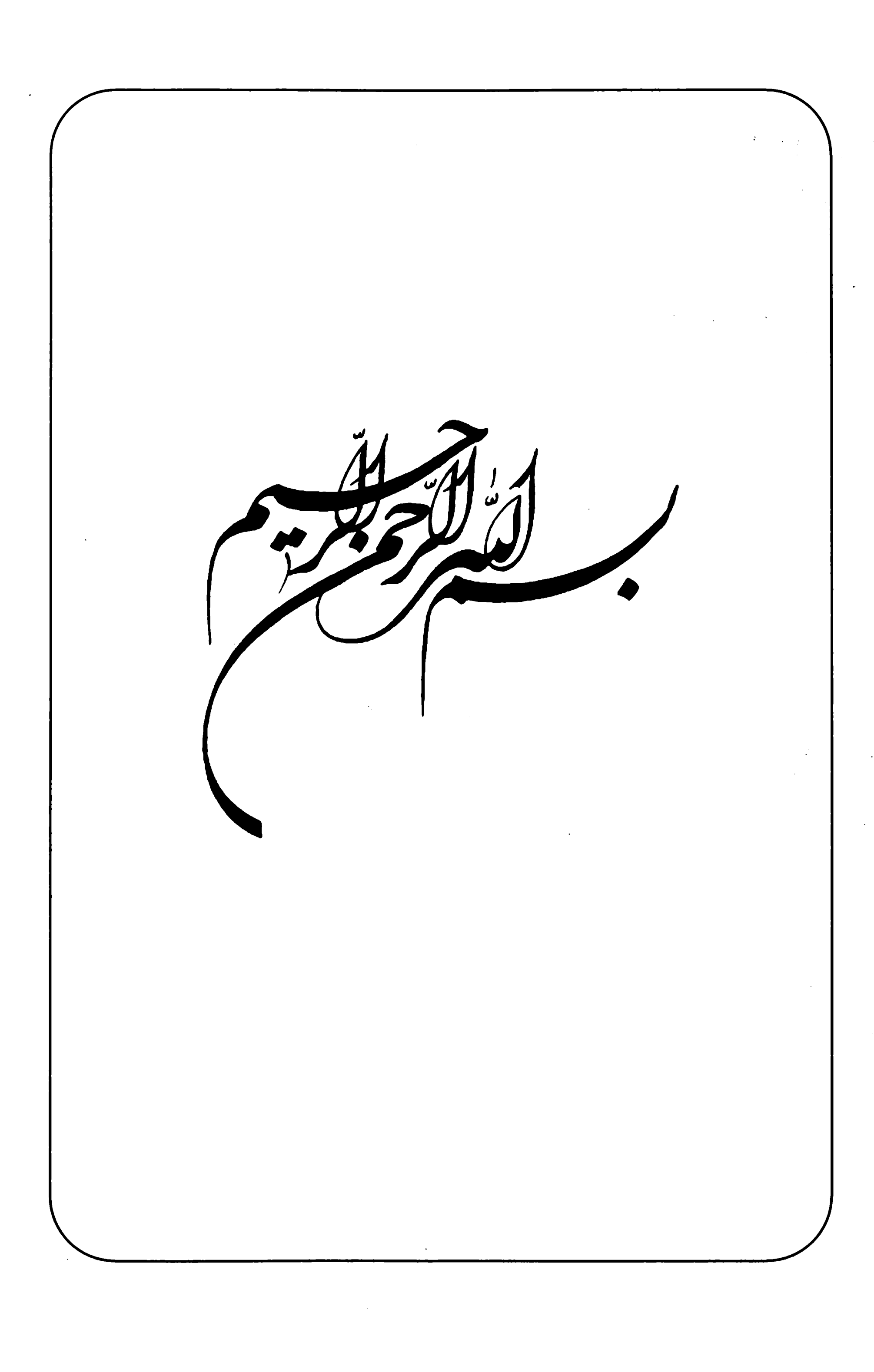
تأليف

قاضي بن كاشف الدّين محمّد اليزدي

(١٠٠١ - ١٠٧٤ أو ١٠٧٥ ق)






بسم الله الرحمن الرحیم

التحفة الرضوية

للصحيفة السجّادية

تأليف

قاضي بن كاشف الدين محمّد اليزدي

(١٠٠١ ـ ١٠٧٤ أو ١٠٧٥)





تحقيق

علي الفاضلي

سرشناسه	:اردکانی یزدی، قاضی بن کاشف الدین محمد، ۱۰۷۴ یا ۱۰۷۵ ق.
عنوان قراردادی	: شرح صحیفة سجادیة. التحفة الرضویة فی شرح الصحیفة الکاملة السجادیة.
عنوان و نام پدیدآور	: التحفة الرضوية للصحيفة السجادية/ تاليف قاضی بن کاشف الدین محمد الیزدی؛ تحقیق علی الفاضلی.
مشخصات نشر	:تهران :سازمان تبلیغات اسلامی، پژوهشکده باقرالعلوم علیه السلام، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری	: ۲۸۸ ص.
فروست	: سلسلة الشروح والحواشی علی الصحیفة السجادیة؛ ۱.
شابک	978-600-5529-12-8:
وضعیت فهرست نویسی	:فیپا
یادداشت	:عربی
یادداشت	:کتابنامه: ص ۲۷٤ - ۲۸۵؛ همچنین به صورت زیرنویس
یادداشت	: نمایه
موضوع	: علی بن حسین علیه السلام ،امام چهار م،۳۸-۹٤ق.صحیفة سجادیة--نقد وتفسیر
موضوع	: دعاها
شناسه افزوده	: فاضل، علی
شناسه افزوده	: علی بن حسین علیه السلام، امام چهارم، ۳۸-۹٤ ق. صحیفة سجادیة. شرح
شناسه افزوده	: سازمان تبلیغات اسلامی، پژوهشکده باقرالعلوم علیه السلام
رده بندی کنگره	: ۱۳۸۸ ۳۰۲۱۱٦ص ۸ ع/BP/۲٦۷۱
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۷۷۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۷۳۲٤٦۱



انتشارات پژوهشکده باقرالعلوم علیه السلام

◀ اسم الكتاب............ التحفة الرضوية في الشرح الصحيفة الكاملة السجادية ◀

◀ المؤلف .... قاضي بن كاشف الدين محمد اردكاني يزدي ◀

◀ التحقيق .... الشيخ علي الفاضلي ◀

◀ الناشر .... منشورات مركز ابحاث باقرالعلوم عليه السلام ◀

◀ الكمية.......................... ۱۰۰۰ ◀

◀ الطبع.............. الأولىٰ ذي الحجّة ۱٤۳۰ هـ . ق ◀

◀ السعر .... ۳۵۰۰ تومان ◀

◀ المطبعة .... دژ ◀

التوزيع: منشورات مركز ابحاث باقرالعلوم عليه السلام، قم المقدسة، الشارع مصلى القدس
تلفون ۷۷٤۰۳٦۹-۰۲۵۱ فاكس ۷۷٤۲۲۸٤-۰۲۵۱ / صندوق البريد ۱۳۵-۳۷۱۸۵

شابک: ۸-۱۲-۵۵۲۹-٦۰۰-۹۷۸ ISBN: 978-600-5529-12-8

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز للأبحاث

إنّ زبور آل محمّد ـ أعني الصحيفة الكاملة السجّادية ـ لمولانا قبلة أهل اليقين، رابع أئمّة أهل بيت النبيّ علي بن الحسين زين العابدين، أوّل كتاب دُوِّنَ ووصل إلينا بعد القرآن، وفيها نفحة من شميم رياض الإمامة، وتدلّ بذاتها على ذاتها، على أنّها لزين العباد الإمام السجّاد عليه السلام لفظاً ومعنىً، ولو نسبت إلى سواه لكانت النسبة محل الكلام والاستفهام؛ فإنّها ليست أدعية وكفى، بل هي مدرسة المبدء والمعاد وما يتعلّق بهما من الأوصاف، وكلّ ما يكون بينهما من الرسالة وكلّ وسيلة ومكرمة يحتاجها الإنسان لوصوله إلى الرفيق الأعلى.

ومع أنّ هذا الكتاب لسموّه وعظمته لا يمكن أن يؤدّى حقّه كما ينبغي، إلّا أنّ ذلك لم يمنع الباحثين والمجتهدين طيلة القرون الماضية من الاغتراف من مناهله الرويّة، والسعي وراء شرحه وتوضيحه والتعليق عليه بما يسهّل على الظامئين أن يَـعْلقوا بشيء من مفاهيمه السامية ومثله العليا، لذلك ضمّت المكتبة الإسلامية مجموعة قيّمة من الشروح والتعاليق على هذا الكتاب المبارك، ولا زال القسم الكبير منها مخطوطاً، و معهد باقرالعلوم(ع) تعتني بما يكتب حول أهل البيت عليهم السلام والاهتمام بنشرها، وقد هبّ جمع من الفضلا و المحققين لإحياء كافة الشروح والتعاليق والحواشي التي كتبت على الصحيفة السجّادية، وستصدر نتائج جهودهم تباعاً في مجلّدات، وها نحن نقدّم

كتاب «التحفة الرضوية للصحيفة السجّادية» لقاضي بن كاشف الدين محمّد اليزدي من تلامذة الشيخ البهائي و نتقدم بجزيل الشكر والامتنان لفضيلة المحقق الشيخ على الفاضلى الذى اهتمّ بتحقيق هذا الشرح القيّم.

اعداد قسم الاحياء

مركز ابحاث باقرالعلوم عليه‌السلام

قم المقدسة

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده على آلائه ونعمائه، ونصلّي على سيّدنا محمّدٍ أمين وحيه، وخاتم رسله، وبشير رحمته، ونذير نقمته، وعلى آله الطاهرين الطيبين، الذين أذهب الله عنهم الرجس، وطهّرهم تطهيراً.

وبعد، فإنّ ***الصحيفة السجّادية*** للإمام زين العابدين وسيّد الساجدين عليه السلام عليها مسحة من العلم الإلهي، وفيها عبقة من الكلام النبوي، كيف لا، وهي قبسة من نور مشكاة الرسالة، ونفحة من شميم رياض الإمامة[1]. الفصاحة أصغر صفاتها، والبلاغة أقلّ خطراتها. ألفاظها درّ السحاب بل أصفى قطراً، ومعانيها درّ السخاب بل أوفى قدراً، فهي كالشمس تقرب ضياءً وتبعد علاءً، وكالماء يرخص موجوداً ويغلو مفقوداً، فألفاظها أنوار، ومعانيها ثمار، ومواعظها يقود سامعها إلى السجود، ويجري في القلوب مجرى الماء في العود، لسان عبرها يفيض البحور، ويفلق الصخور، ويسمع الصمّ، ويشتري العصم، قد حكم لها من وقف عليها من العلماء بالإعجاز والتبريز، وشبّهوها في صفاء سبكها بالذهب الإبريز، فمن ترقّى في معارج طرقها استضاء بنور أُفقها، ومن ألمّ[2] بساحة أقسامها وعزائمها تطوّق بأنفس مراحمها ومكارمها، فأدعيتها مرقومة بحيعلة الفلاح، وأقسامها إذا أُطيروا من أوكارهنّ حلّقت محلّقة الجناح.

---

١. اقتباس من ***رياض السالكين*** ١: ٥١.

٢. ألمّ بالقوم: أتاهم فنزل بهم وزارهم زيارة غير طويلة و ـ بالمعنى: عرفه (***المعجم الوسيط***).

غصون مسائلها لا تذوى[١]، وعزائم وسائلها تكشف قناع البلوى. يجاب ـ والله ـ سائلها، وتنجح وسائلها، تحلّ بتاليها محلّ العافية من المرض، وتنزل بداعيها منزلة الجبر من الكسر المهيض إن شاء الله[٢].

وبالنظر لعظيم مكانة الإمام، ومزيد أهمّية هذه الأدعية، أُلّفت الشروح والتعاليق الكثيرة[٣] لهذه الصحيفة، كما أُلّفت صحائف أُخرى جمعت فيها بقيّة أدعيته عليه السلام ممّا لم يذكر في هذه الصحيفة المسمّاة بالكاملة أو الأُولى، وهي الصحيفة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة والثامنة، ومن تلك الشروح كتابنا هذا ***التحفة الرضوية للصحيفة السجّادية*** لقاضي بن كاشف الدين محمّد اليزدي، وإليك شذرات من ترجمته:

الثناء عليه

قال ولي قلي شاملو:

> از جملۀ فحول علماء زمان حضرت صاحبقران المؤيّد بتأييدات الملك المنّان والموفّق بتوفيقات الرحمان، فريد العصر، وحيد الزمان، مورد عنايات بی‌نهايت جناب يزدان حضرت ميرزا قاضی شيخ الإسلام اصفهانی است، شمه‌ای از چگونگی حال آن كاشف غوامض عبارات خلّان الوفاء ولغات اخوان الصفا آن كه مشارٌ إليه خلف كاشفاست كه سابقاً در خدمت جناب صاحبقران به شغل طبابت قيام داشت... مجملاً آن كه تحقيقات در هر فن ايشان را روی داده و تعليقجات كثير البركات در آن ابواب نوشته[٤].

---

١. ذَوَى العودُ وغيرُه: يَبِسَ وَضَعُفَ (المعجم الوسيط).

٢. اقتباس من تعليقة الكفعمي على كتاب ***كشف الغمّة***.

٣. أنهى السيّد محمّد حسين الحكيم في كتاب ***نسخه‌هاى خطى شروح و ترجمه‌هاى صحيفه سجّاديه*** عدد الموجود منها إلى ٧٨ شرحاً وتعليقاً وترجمةً.

٤. ***قصص الخاقاني*** ٢: ٥٩ ـ ٦٠.

ووصفه السيّد إعجاز حسين الكنتوري بـ:

المدقّق المحقّق العلّامة في عصره، الفريد في دهره، ميرزا قاضي بن كاشف الدين محمّد اليزدي(١).

قال السيّد الإشكوري:

قاضي بن كاشف الدين الأردكاني اليزدي محقّق جليل، وعالم كبير، وفيلسوف عارف بالعلوم العقلية، نزيل مشهد الإمام الرضا عليه السلام، كان في التعبير وسبك الألفاظ وكتابة الجمل العربية، ينحو نحو الميرداماد في التقعّر في العبارة، واختيار الألفاظ الطنّانة(٢).

أقول: الأمر في مقدّمات بعض كتبه كما قال، وهو أمر متداول في ذلك العصر.

ومدحه تلميذه ملّا محمّد سعيد المازندراني، المتخلّص بـ«أشرف» بقصيدة طويلة ـ كما جاءت في ديوانه: ٨٢ ـ ٨٥ ـ وهي:

در مدح استادي ميرزا قاضي

نوبهار آمد كه ريزد نشاۀ جان‌پروری
همچو دور چشم خوبان دور چرخ چنبری
باد نوروزی دگر بنیاد فراشی نهاد
خیمه در برج حمل زد آفتاب خاوری
خیر باشد، گرم با اهل جهان بر می‌خورد
زال گردون را دگر جُنبیده مهر مادری

---

١. *كشف الحجب والأستار*: ٢٤١.

٢. *تراجم الرجال* ٢: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

بـــاز از بـــاران دیمـــاه و کـــف صـــابون ابـــر
کـــرده خـــارای زمـــین را پـــیر گـــردون گـــازری
از بـــرای آنکـــه ســـازد آب ســـیم بـــرف را
قـــرص خـــورشیدست همـــچون کـــورهٔ آهـــنگری
شب بـــود چـــون پـــیکر شب زنـــده‌داران در گـــداز
روز چـــون فـــرخـــنده‌روزان است در تـــن‌پروری
مـــیفزایـــد بـــر سر روز آنـــچه مـــی‌کاهد ز شب
شـــد ســـواد شب ســـحر را مـــایهٔ ســـوداگـــری
روز همـــچون شـــاخ اســـفیدار در نشـــو و نمـــاست
کـــرده شب چـــون ســـوسن پـــژمرده رو در لاغـــری
مـــی‌کند پـــیرانـــه سر دارائی ابـــری بـــه بـــر
پـــیرزال چـــرخ را نـــوشد لبـــاس دلبری
بسکـــه ابـــر نـــوبهاری پـــایه بـــالا بـــرده است
مـــی‌چکد بـــاران ز ســـقف گـــنبد نـــیلوفری
تـــا نمـــاید چـــهره گـــل خـــاکســـتر ابـــر ســـیاه
مـــی‌کند آئـــینهٔ گـــلزار را روشـــنگری
مـــی‌چکد روغـــن ز بـــادام تـــر اکـــنون دور نـــیست
بهـــر تـــرطیب دمـــاغ ار رو بـــه گـــلشن آوری
شـــوخ آیـــد در نـــظر رنگ شـــفق بـــا آسمان
همـــچو کـــفش قـــرمزی بـــا چـــاخشور مـــرمری
در گـــلستان بـــرگ عـــشرت را مـــهیا کـــرده‌انـــد
بســـته بی‌امـــداد گـــلچین دســـتهٔ گـــل جـــعفری

جوش شبنم تخت گلبن را مرصع کار کرد
تا نشیند گل چو شاهان بر سریر سروری
گر ندیدی بادهٔ گلرنگ در مینای سبز
بنگر از برگ درختان روی گلبرگ طری
بر کنار صفحهٔ گلشن نهال بیدمشک
از پی صید تماشائی چو زلف عنبری
جوی آب از عکس گلشن چون دکان گلفروش
صحن باغ از جوش شبنم چون بساط جوهری
همچو چشم شوخ رعنا قامتان در دور خط
نرگس شهلا میان سبزه گرم دلبری
گو مگردان باده گر طوفان شبنم می‌کند
می‌پرستان را نشان کفش ساقی ساغری
از حباب آب روان چون دستگاه شیشه‌گر
وز گل شب‌بو گلستان چون دکان زرگری
مقری قمری است بر گلدستهٔ سرو سهی
در ثنای مقتدای کشور دین‌پروری
کامران ملک معنی میرزا قاضی که هست
کاشف از برهان فضلش دعوی دانشوری
واضع قانون دانش حل عقد روزگار
نکته اثبات واجب حجت پیغمبری
آنکه از فرمان احکامش عروس ماه را
هاله گاهی چادری کردست و گاهی معجری

آنکه از اِنهای نهی او به خلوتگاه خم
دختر رز پیر گردیده است در بی‌شوهری
بهر رفع تهمت بی‌عصمتی در دور او
از حباب ام‌الخبائث یافت مهر دختری
ای فلک قدری که چون خورشید تابان روشن است
دایم از سیمای جاهت پرتو نیک اختری
نقد دانش در کف طبعت چو در دریا گوهر
بکر معنی در دل صافت چو در مینا پری
در کفت انگشتری چون دُر به دریای محیط
در رکابت چرخ چون فیروزه در انگشتری
از حجاب صافی مرآت طبع انورت
شد نهان چون آب خضر آئینهٔ اسکندری
همچو گرداب اشک می‌گردد به دور چشم چرخ
هر گه اقبالت برافرازد لوای برتری
گر کنی کوچک دلی در عالم امکان چه عیب
زانکه در صغری کند موضوع مطلوب اصغری
در دل حسّاد هم گردیده فرمانت روان
همچو در اعضای اعدا ذوالفقار حیدری
همچنان کز صفحهٔ آئینه برگردد نگاه
هست از عین‌الکمال آئینهٔ طبعت بری
گر گذر بر سایهٔ کهسار حلمت افکند
بیضهٔ فولاد گردد همچو سطح جوهری

سرخ گشت از رشک سرسبزی نخل رفعتت
اشک در چشم فلک چون لعل در انگشتری
طبع گردون محفلت محتاج اسطرلاب نیست
کی بود در بند عنبردان عروس خاوری
همچو می می‌جوشد از رشک تو افلاطون به خم
گشته‌ای تا سرخوش از صهبای حکمت‌پروری
طبع صاحب بینشت چون بوستان پیرا شود
می‌کند چشم اولوالابصار در وی عبهری
نیست خصم بی‌وقارت را خلاصی از سپهر
زود در گرداب افتد کشتی از بی‌لنگری
چون به اقلیم سخن طبعت قلمرانی کند
رشتهٔ جان خردمندان نماید مسطری
کی تواند سرکشید از خط فرمانت سپهر
می‌کند تا خامه‌ات گردون دین را محوری
کاتب قدرت چو آهنگ کتابت می‌کند
کاغذ افشان افلاکش نماید دفتری
سرد می‌گردد شعاع مهر در جرم قمر
خصم را افسرده مهرت در دل از بدگوهری
گر نباشد در دلت نقش تعلق باک نیست
جوهر دیگر بود آئینه را بی‌جوهری
کرده روی بکر فکرت را به رنگ شعله سرخ
کرده رنگ بخت اعدای ترا خاکستری

آنکـــه پـــوشد روی خـــوبان را حـــریر چـــهره‌ای
آنکـــه بـــافد ســـنگ خـــارا را لبـــاس مـــرمری
صـاحب انـصافی نـباشد چـون تـو گـر انـصاف هست
حـــق‌شناسی نـیست چـون ذاتت گـر از حـق نگـذری
دیگـــــران را رتـــبهٔ طـبع جـــهانگیر تـــو نـــیست
نــــاید از شمشـــیر چـــوبین آرزوی خـــنجری
گـــرچـــه جـــوهردار بـــاشد خـــنجر چـــوب چـــنار
کـــی زنـــد بـــا خـــنجر فـــولاد لاف همـــسری
چـــون کـــنم وصـــف کـــمالاتت کـــه بهـــر ثـبت آن
تـــنگ بـــاشد صـــفحهٔ گـــردون بـــه ایـــن پـــهناوری
محـــو گشت از پـــرتو آن تـــیره‌روزیهای مـــن
تـــا فکـــندی بـــر سرم ظـــلّ عـــدالت‌گســـتری
آری آری ســـــــایه رو در کـــــاستن مـــــی‌آورد
چـــون بـــه سمت‌الرأس آیـــد آفـــتاب خـــاوری
صـــاحِبا غِـــلمانُ اَشـــعارِی بِـــرِضوانِ المَـدیح
کُـــلُّهُم کـــاللؤلؤ المکْـــنُون حِســـانٌ عَـــبقری
مَـــن رایٰ اَبکـــارَ اَفکـــارِی بِـــعَینِ المـــعْرِفَة
لَـــیتَ شِـــعْری کَـیفَ یَسْـتَشعِر بِشِـعْرِ الأنـوَری
شهســـوار کشـــور نـــظمم کـــه بـــاشد در رکـــاب
شـــــاه‌بیت فـــطرتم را از مـــعانی لشکـــری
گـــفته‌ام از دولت مـــدح تـــو بـــر کـــرسی نشست
ز آنکـــه بخشـــد وصـــف بهـــتر گـــفتگو را بهـــتری

در ثنايت اينقدر معنی رنگين بسته‌ام
بی‌تکلّف بسته‌ام آئين مدحت گستری
گفتگو را ختم بايد کرد اشرف بر دعا
دردسر کوتاه کن تا کی حديث سرسری
محفل افلاک را تا زهره باشد نغمه‌ساز
پرتو خورشيد را تا ماه باشد مشتری
دشمنت بادا چو تار ساز از غم در گداز
دوستت روشن روان چون آفتاب خاوری

أساتذته

١. الشيخ بهاء الدين العاملي (م ١٠٣٠).

صرّح بذلك في مؤلّفاته، قال في ***جام جهان نماي عباسي***:

حضرت جنت مكاني، استادي ومن إليه في العلوم الشرعية استنادي، المجتهد في زمانه، الشريف شيخ بهاء الدين محمّد طيّب الله مرقده، كه استاد فقير بود در علم فقه و تفسير و حديث.

وقال في كتابنا هذا ***التحفة الرضوية*** في ذيل قوله: حدّثنا:

فسمعت شفاهاً عن أُستادي ومن إليه في العلوم الشرعية استنادي الشيخ البهائي سقاه الله شآبيب رضوانه وحفّه بجلابيب غفرانه.

وقال في شرحه الفارسي على ***الصحيفة*** في شرح الدعاء الخامس:

در وقت مقابلۀ اين دعا ميان فقير و حضرت استادي ومن إليه في العلوم الشرعية استنادي، شيخ بهاء الملّة والدين محمّد العاملي نوّر الله مضجعه مذكور شده است.

وقال في شرح الدعاء السادس:

وحضرت استادي ومن إليه في العلوم الشرعية استنادي شيخ بهاء الملة والدين محمّد العاملي طاب مثواه در وقت مقابلهٔ اين دعا با حضرت مشارٌ إليه جوابى به غايت لطيف از اين اشكال دادند.

وقال المؤلّف في *كشّاف الحقائق*:

وسمعته عن أفضل تلامذة هذا الفاضل [ملّا عبد الله] اليزدي، أعني أستادي ومن إليه في العلوم الشرعية استنادي، المجتهد في زمانه الشيخ البهائي نوّر الله مرقده وقدّس مهجعه.

وقابل عنده كتاب ***الكافي*** كما ذكرها في ***الرسالة العقودية***.

٢. عماد الدين محمود الطبيب.

أُستاذه في الطب، ذكره الدكتور سيريل الگود في كتاب **طب در دورهٔ صفوى** ص ٦١.

تلامذته

١. محمّد تقي بن محمّد رضا الرازي صاحب الرسالة النوروزية.

له ترجمة في ***طبقات أعلام الشيعة*** (الروضة النضرة) ٥: ٩٨، وكتب مجموعة من رسائل أُستاده عن خطّه في سنة ١٠٣٢، وهي: ١. **رسالة ميزان المقادير** ٢. ***الحاشية على القواعد الكلّية*** ٣. **شرح الإعضالات**، ***شرح العشرينية*** ٤. ***الدروس الفلكية***، وهذه المجموعة محفوظة في مكتبة دائرة المعارف برقم ١٦٦.

٢. ملّا محمّد سعيد المازندراني المتخلّص بـ«أشرف» (م ١١١٦).

هو ابن ملّا صالح المازندراني وسبط ملّا محمّد تقي المجلسي، لاحظ ترجمته في ***تذكرة المعاصرين*** للحزين اللّاهيجي ص ١٦٥ ـ ١٦٨ وص ٣٠٩ ـ ٣١٧؛ ***طبقات أعلام الشيعة*** ٦: ٣١٤ ـ ٣١٥؛ ***كاروان هند*** ١: ٦٥ وما بعدها، ومقدمة ديوانه بقلم الدكتور محمّد حسن سيّدان، وله قصيدة في مدح أُستاده، وقد تقدّمت.

مؤلّفاته

١. **التحفة الرضوية**، وهو كتابنا هذا، وسيأتي البحث عنه.

٢. **تحفه رضويه**، وهي شرح على ***الصحيفة الكاملة*** باللغة الفارسية، وقد فرغتُ من تصحيحها وستطبع إن شاء الله في سلسلة الشروح والحواشي على ***الصحيفة السجّادية***، فلاحظ مقدّمتنا هناك.

٣. **تحفه عباسيّه**

في علم الهيئة في جواب ثلاث مسائل: ١. في ترتيب فلك الشمس وفلك عطارد؛ ٢. في كروية السماء والأفلاك؛ ٣. في كروية الأرض، كتبها باسم الشاه عباس الصفوي بالفارسية.

منها نسخ في المكتبة الرضوية برقم ١٢٢٢٣ (نسخ ١٠٥٧ ق) و١٢٢٥٧ (نسخ ١٠٦٢ ق) وفي مكتبة ملك ٩: ٣٠٩ رقم ١ / ٦٢٩١ (نسخ ق ١١).

٤. **تحفه محمّديّه**

جواب ثلاث مسائل تشتمل على مقدّمة وثلاثة فصول، المقدّمة في سبب ضوء الصبح والشفق وظلمة الليل. فصل ١. في سبب الصبح الكاذب والصادق ٢. في اختلاف الصبح والشفق ٣. في بعض أفكاره اللطيفة، ألّفها باسم الوزير الأعظم اعتماد الدولة محمّد بيگ بالفارسية.

منها نسخ في المكتبة الرضوية برقم ١٢٢٢٣ (نسخ ١٠٥٧) وبرقم ٥٢٦٧، وفي مكتبة مجلس الشورى الاسلامي ١٣: ١٩٨ برقم ٨ / ٤٨٠٢، وفي مكتبة ملك ٩: ٣٠٩ برقم ٢ / ٦٢٩١ (نسخ ق ١١)، وذكرها في ***الذريعة*** ٣: ٤٦٧، وفي ***طبقات أعلام الشيعة*** (الروضة النضرة) ٥: ٦٠٣، وفي ***أعيان الشيعة*** ١٠: ٩٨.

٥. **تعاليق متعلّقة بكلمة التوحيد = رسالة في تركيب «لا إله إلّا الله»**

منها نسخة في مكتبة ملى فارس ـ شيراز. انظر نشرية دانشگاه طهران ٥: ٢٥٢.

نقلناه من **معجم *التراث الكلامي*** ٢: ٢٧٧ / ٣٧٥.

٦. جام جهان نماى عباسى

في مضرّات الخمر ومنافعها، وذهب فيه أنّه تداوى بها بعض الأمراض، وذكر فيه طريق التداوي بها. ألّفه بأمر شاه عباس الصفوي الأوّل بالفارسيّة[١]. في مقدّمة وخاتمة وثلاثين باباً، فرغ من تأليفه كما ذكر في آخره سنة ١٠٣٧.

منه نسخ في المكتبة المرعشيّة ٢٠: ١٨٩ رقم ٧٨٤٣، واستفدت منها في هذه المقدّمة، وفي مكتبة حرم السيّدة المعصومة ٢: ٣٨٢ رقم ٧٥٣، وفي مكتبة دانشگاه طهران، وذكره الطهراني في ***الذريعة*** ٥: ٣٠١ وقال: توجد نسخة منه تاريخ كتابتها ١٠٢٦ (!) في مكتبة الحاج محمّد آقا النخجواني في تبريز كما كتبه إلينا بخطّه.

٧. حاشية على أُصول الكافي

ينقل عنها في كتابنا هذا ص ١٠٢ و٢١٧، وفي شرحه الفارسي على ***الصحيفة*** وفي ***الرسالة العقودية***، وهو غير شرحه على ***أُصول الكافي*** المسمّى بـ***كشّاف الحقائق*** كما قال في أوائل ***كشّاف الحقائق***: فأمليتُ على كتاب ***أُصول الكافي*** كثيراً من الحواشي... ثمّ انتهضت ثانياً فشمّرت الذيل لكشف حجب الأوهام... علّقت عليه شرحاً حائزاً لفوائد...

٨. حاشية على الإشارات

ينقل عنها في ***كشّاف الحقائق***.

٩. حاشية على إلهيّات الشفاء

ينقل عنها في ***كشّاف الحقائق***.

---

١. قال في ***الذريعة*** ٥: ٣٠١: ذكر المؤلّف أنّه ألّفه بإجبار الشاه عباس الماضي الذي مات في ١٠٣٨.

١٠. حاشية على تجريد الاعتقاد

ينقل عنها في كتابنا هذا ص ١٠٢ ـ ١٠٣ و١٥٧، وفي *كشّاف الحقائق* مراراً.

١١. حاشية على الأطعمة والأشربة من كتاب القواعد للعلّامة الحلّي

ينقل عنها في *جام جهان نماى عباسى*.

١٢. حاشية على شرح المختصر العضدي

ينقل عنها في كتابنا هذا ص ٦٣ و٢٢٤.

١٣. حاشية على طبيعيّات الشفاء

ينقل عنها في كتابنا هذا ص ١٠٥.

١٤. حاشية على القانون للشيخ الرئيس

ينقل عنها في كتابنا هذا ص ١٣٩ وفي *جام جم نماى عباسى*، وهو يدرّس هذا الكتاب.

قال في *جام جهان نماى عباسى* عند ذكر مضرّات التنباكو:

> پيش از آن كه نوّاب همايون شاهى ظلّ اللهى... به جهت ترقّيت حال خلائق منع از كشيدن تنباكو فرمودند يكى از اصحاب فطنت كه نزد حقير به مباحثه قانون اشتغال داشت اين رباعى راگفت...

١٥. حاشية على قاعدة من قواعد الشهيد

ذكرها في *الرياض* ٤: ٣٩٣ وقال: «إنّها طويلة الذيل، وهي قاعدة ما لو صلّى ماعدا العشاء بطهارة ثمّ أحدث وصلّى إلخ، وعندنا منه نسخة»، وعنه في *الذريعة* ٦: ١٧٣، وفي *الطبقات* (الروضة النضرة) ٥: ٦٠٣.

ومنها نسخة في مكتبة دائرة المعارف برقم ١ / ١٦٦ بخطّ تلميذه محمّد تقي بن محمّد رضا الرازي المستنسخة عن خطّ المؤلّف في سنة ١٠٣٢ بإصفهان.

١٦. حاشية على المحاكمات

ينقل عنها في كتابنا هذا ص ١٦٦.

١٧. الدروس الفلكية

وهو شرح على رسالة الهيئة للقوشچي (م ٨٧٩) بالفارسية.

منها نسخة في مكتبة دائرة المعارف برقم ٤ / ١٦٦، **بخطّ** تلميذه **محمّد** تقي الرازي المتقدّم ذكره عند ذكر حاشيته على ***القواعد***.

١٨. رسالة في چوب چينى و خواص قهوه و چاى

وهي رسالة في ثلاثة أبواب؛ الباب الأوّل في بيان حقيقة هذا العود وبيان خواصه ومنافعه وكيفية استعماله للتداوي، والباب الثاني في خواص القهوة. والباب الثالث في خواص الشاي، كتبها للشاه عباس الصفوي الثاني بالفارسية، وينقل عنها في ***جام جهان نماى عباسى***.

منها نسخ في المكتبة المرعشية ٢٦: ٤٠٣ برقم ٣ / ١٠٤٩٤ و٣١: ٨٧ برقم ٢ / ١٢٢٤٨، وفي مكتبة مجلس شوراي اسلامي١٢: ٣١٣ رقم ٧ / ٤٦٠٢، وفي مكتبة ملي ٢: ٣١٥، وفي المكتبة الرضوية برقم ١٥٠٨٥، ومكتبة دانشگاه طهران ٩: ١٣٨٥ و١٢: ٢٥١٩، ومكتبة عمومى مراغه: ص ٢٣٠.

وذكرها في ***الرياض*** ٤: ٣٩٣، وفي ***الذريعة*** ٥: ٣٠٩.

١٩. رسالة في علم الأدوار وقانون الموسيقي

ذكرها ولي قلي شاملو في ***قصص الخاقاني*** ٢: ٥٩.

٢٠. رسالة في القهوة وخواصّها

ذكرها في ***جام جهان نماى عباسى***، قال:

> آن سيه‌روكه نام آن قهوه است مانع النوم وقاطع الشهوه است، ومكرر اين قهوه را تجربه كرديم آن دو خاصيت كه مذكور شد از آن ظاهر نشد چنانچه در رسالۀ قهوه بيان كرده‌ايم.

أقول: لعلّه متحد مع رسالته في چوب چينى؛ لأنّ الباب الثاني منه كان في خواصّ القهوة.

٢١. رسالة في مضرّات تنباكو (التبغ)

ينقل عنها في ***جام جهان نماى عباسى.***

٢٢. الرسالة العقودية

في شرح البيت المنسوب إلى الفردوسي في هجو السلطان محمود الغزنوي:

كـــف شــاه محــمود عــالى تــبار نه اندر نه است و سر اندر چهار

قال في أوائله:

چون علما زمان و شعرا دوران هيچ كس اهتداء به حل اين شعر نيافته‌اند و معنى آن در خفا بود تا حال فقير حقير قاضى بن كاشف الدين محمّد در بيان آنچه على الإجمال به خاطر ناقص رسيده بود اين كلمات را در رشته تحرير بيرون آورد... و نظير اين شعر و حل آن كه اين فقير به آن متفطن شدم و در بديهه در وقتى كه نواب جنت مكانى شاه صفى... معنى اين شعر را از اين حقير مذنب در حضور جمعى از افاخم علما و اهل دانش استفسار نمود و هيچ يک به معنى آن راه نيافته قائل به عجز از فهم آن شدند و فقير بى‌فكر ارتجالاً به معنى مذكور متحدّس شدم.

قال في آخره:

تمّت ***الرسالة العقودية*** من تأليفات الفقير إلى الله الغني الصمد قاضي بن كاشف الدين محمّد... بمدينة قم... في حجة اثنتي وستين وألف هجرة.

منها نسختان في المكتبة المرعشية ١٩: ٢٩٢ برقم ١ / ٧٤٩٨، و٢٧: ٢٢٢ برقم ٣٠ / ١٠٧٩٩.

٢٣. رسالة في المغلطة المشهورة في قوس النهار والجواب عنها

منها نسختان في المكتبة الرضوية برقم ٥٥٢٨، وفي مكتبة دانشكدۀ حقوق ص ٣٥٦ برقم ٣٥٦، وذكرها في ***الذريعة*** ١٧: ٢٠٦ و٢٦: ٢٨٠.

٢٤. رسالة فائدة في الدماغ وحقيقته وآثاره

ذكرها في *الذريعة* ١٦: ٨٨ وقال:

مختصر رأيته في مجموعة عند الشيخ عبد الحسين الحلّي بخطّ محمّد علي بن حسام الدين محمّد.

٢٥. رسالة في الماء وتحديده

منها نسخ في مكتبة المجلس ٥: ٣٥٠ و٩: ٥٥٢ برقم ١٨٦٦، ومكتبة دانشكده ادبيات ص ١٤١، ومكتبة الوزيري ٥: ١٧٠٢ برقم ٣ / ٣٥٦٧ (نسخ ١٠٧٥).

٢٦. رسالة في مولد النبيّ صلى الله عليه وآله

ولاختصارها نوردها بتمامها اعتماداً على النسخة الوحيدة منها المحفوظة في مكتبة آية الله المرعشي برقم ٢ / ٧٤٩٨:

باسمه سبحانه

مسألة مهمّة لا تطّلع على تفصيلها وتنقيرها وتحقيقها إلّا في مصنّفاتي في العلوم الدينية ومعلّقاتي في المعارف الإسلامية، وبيانها: أنّه قد ورد في أحاديث أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم أجمعين كما ورد في باب مولد النبيّ صلى الله عليه وآله في أُصول كتاب *الكافي*[١]: أنّه ولد النبيّ في ليلة الثاني عشر من شهر ربيع الأوّل، وقد استفاض بين علمائنا وفي كتب أحاديثنا، وفي كتب السير: أنّه قد ولد عليه السلام في اليوم السابع عشر من شهر ربيع الأوّل، وروى ثقة الإسلام في باب مولد النبيّ عليه السلام من كتاب *الكافي*[٢]: أنّه حملت آمنة به عليه السلام في أيّام التشريق، ولمّا كانت أيّام التشريق، أعني الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، من شهر ذي الحجة الحرام ـ التي تشرق[٣] فيها لحوم الهدي

---

١. *الكافي* ١: ٤٣٩.

٢. نفس المصدر.

٣. في هامش النسخة: هذا بيان وجه التسمية بالتشريق.

والأضحية في الشمس وتُقَوَّد فيها من شهر ذي الحجّة ـ يلزم أن يكون مدّة حمل آمنة بالنبيّ صلى الله عليه وآله ثلاثة أشهر تخميناً أو خمسة عشر شهراً تخميناً، فإنّه إن ولد عليه السلام في ربيع الأوّل من السنة المتّصلة بالحمل لزم الأمر الأوّل[١]، وإن ولد عليه السلام في ربيع الأوّل من السنة التي بعد السنة المتّصلة بسنة الحمل لزم الأمر الثاني[٢]، وكلا اللّازمتين باطلان بالاتّفاق؛ لأنّ أقصى مدّة الحمل تسعة أشهر على الأشهر والأقوى عند علماء الإماميّة، أو عشرة أشهر على مذهب الشيخ الطوسي[٣]، وأقلّ مدّتها ستّة أشهر، فاللّازمان فاسدان باتّفاق علماء الإماميّة رضوان الله عليهم أجمعين، وهذا إعضال قوي ما أَلْفَوْا[٤] إلى تفصيه (ظ) مناصاً وسبيلاً، وإشكال معتاص ما وجدوا إلى التفصّي منه حجّة ودليلاً.

وأجاب عنه الشيخ المحقّق الزيني طاب ثراه في كتاب النكاح من **شرح *اللمعة***[٥]: بأنّه يجوز أن يكون هذا من خواصّ النبيّ صلى الله عليه وآله كسائر خواصّه المشهورة، ولكن ذكر طاب ثراه أنّه لم يطلع في كتب الأصحاب على جعله من خواصّ النبيّ صلى الله عليه وآله.

أقول: وقد خطر بالبال على الارتجال جواب رشيق أنيق عن هذا الإعضال لا يرتاب الواعي له في أنّه الجواب الحقّ عن الإشكال، بيانه: أنّ الحجّ لمّا كان باعتبار السنة القمرية، وهي كانت ناقصة عن السنة الشمسية ـ التي عليها مدار فصول السنة وإدراك الحبوب والغلّات والزراعات ونُضْج الثمرات ونثر البذور في المزراعات ـ وزمان تلك السنة الشمسية ثلاثمئة وخمسة وستّون يوماً أو ستّة وستون يوماً بقدر أحد عشر يوماً أو عشرة أيّام في

---

١. في هامش النسخة: [يعني] ثلاثة أشهر.

٢. في هامش النسخة: [يعني] خمسة عشر شهراً.

٣. انظر تعليقة *الروضة البهية* ٣: ٣١٢، ط مجمع الفكر الإسلامي.

٤. في هامش النسخة: [أي] ما وجدوا.

٥. *الروضة البهية* ٣: ٣١٣.

بعض السنين -على ما تحقّق في موضعه وثبت في مئنّته[١] من الكتب التعليمية - وأراد كفّار العرب والقريش في زمن الجاهلية أن يتوجّهوا إلى الحجّ بعد فراغهم من الزراعات والحبوب وإدراك الثمرات وعند اعتدال الهواء زادوا في الجاهلية في كلّ ثلاثة سنين شهراً واحداً على ترتيب شهور السنة القمرية، فزادوا بعد الثلاثة الأُوَل من السنين -مثلاً- محرّماً وبعد الثلاثة الثانية صفراً، وبعد الثلاثة الثالثة ربيع الأوّل، وهكذا إلى آخر الشهور، وسمّوا هذا الشهر الزائد بالنسيء؛ لأنّ الزائد مؤخّر عنه مكانه، والنسيء والنسيئة بمعنى المؤخّر.

وذكر بعضهم: أنّ العرب كان يزيد في أربعة وعشرين سنة اثني عشر شهراً كما ذكرناه آنفاً، فكان يزيد في كلّ سنتين شهراً واحداً، وهذا دور النسيء المشهور عن العرب في الجاهلية.

لكن الأوّل أقرب إلى المقصود لهم من زيادة هذا الشهر؛ لأنّ التفاوت في كلّ سنة بين الشمسية والقمرية عشرة أيّام تخميناً، فهو في ثلاث سنين يصير شهراً واحداً لا في سنتين.

وقال بعض أصحاب التعاليم: إنّ العرب في الجاهلية كان يزيد سبعة أشهر في تسعة عشر سنة حتّى يصير تسعة عشر سنة قمرية مع سبعة أشهر قمرية مساوية لتسعة عشر سنة شمسية، فيزيدون في السنة الثانية شهراً ثمّ في الخامس ثمّ في السابعة على ترتيب «بَهْزِ يجُوح» الباء للثانية، والهاء للخامسة، والزاء للسابعة، والياء للعاشرة، والجيم بعد الياء للثالث عشر، والواو بعدها للسادس عشر، والحاء بعدها للثامن عشر، كما يفعله اليهود في زيادة الشهر، لكن اليهود يكرّرون الشهر السادس فقط، والعرب كان[وا] يزيدون الشهر الزائد على جميع الشهور كما قلنا آنفاً، وأوّل من فعل ذلك رجل من بني كنانة اسمه نُعَيم بن ثعلبة. وقيل: عامر بن الظَرِب من أذكياء

---

١. في هامش النسخة: [أي] محلّه.

العرب، فإذا أرادوا أن يقع حجّهم عاشر ذي الحجّة في زمان لا يتغيّر ويكون بعد إدراك الفواكه والغلّات قام خطيباً في الموسم عند إقبال العرب إلى مكّة من كلّ قُطْر[1] وقال بعد الخطبة والحمد: أنا أنْسئُ لكم شهراً في هذه السنة، أي أزيد فيها، وكذلك أفعَلُ في كلّ ثلاث سنين حتّى يأتي حجّكم وقت إدراك الغلّات والأثمار واعتدال الهواء. ولأجل هذا كان يقع حجّهم في عاشر المحرّم أو الصفر أو سائر الشهور في الواقع وإن كان عاشر ذي الحجّة بزعمهم واصطلاحهم، فمنع الله سبحانه العرب عن هذا الحساب بقوله: ﴿إنّ عدّة الشهور عند الله اثنا عشر﴾[2] وبقوله: ﴿إنّما النسيء زيادة في الكفر﴾[3] فصار شهور العرب مبادئ سنيّهم دائرة في فصول السنة كما كان في زمن إبراهيم عليه السلام، وفي السنة الحادية عشر[ة] من الهجرة التي حجّ فيها حجّة الوداع وقع الحجّ فيها في عاشر ذي الحجّة الحرام في نفس الأمر وفي زعمهم واصطلاحهم معاً؛ لأنّ دور النسيء له تَمَّ على جميع الشهور، فخطب صلى الله عليه وآله وقال في خطبته: ألا إنّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السماوات والأرض[4]، يعني عاد الحجّ وأسماء الشهور إلى الوضع الأوّل.

إذا تمهّد هذا البيان وانتقش على صفائح الأذهان فنقول في رفع الإعضال والمنافاة والمخالفة التي تتراءى بين ظاهر الحديثين المرويّين في ***الكافي*** أنّ الولادة كانت في شهر ربيع الأوّل في نفس الأمر إمّا في الليلة الثانية عشر[ة] منه، أو في اليوم السابع عشر منه، وأمّا الحمل فلم يكن في أيّام التشريق الواقعي، أي الحادي عشر أو الثاني عشر، أو الثالث عشر من ذي

---

١. في هامش النسخة: [أي] جانب.

٢. التوبة: ٣٦.

٣. التوبة: ٣٧.

٤. ***بحار الأنوار*** ٢١: ٣٨١ / ٨، و٥٥: ٣٧٩ / ١١. وانظر بيان المجلسي في ذلك في ***بحار الأنوار*** ١٥: ٢٥٢ ـ ٢٥٤ و٩: ٩٨ ـ ٩٩ و٥٥: ٣٤٢ وما بعدها.

الحجّة في الواقع، بل في واحدة من هذه الأيّام في شهر ذي الحجّة على زعم العرب وعلى اصطلاحهم بسبب النسيء المذكور، التي يشرق فيها العرب لحوم الهدايا والأضاحي وإن كان في نفس الأمر شهراً آخر كما قال بعضهم: إنّه كان شهر رجب الأصبّ في الواقع وبسبب النسيء الذي ذكرنا تفصيله والاختلاف فيه كان يسمّى بذي الحجّة، ويشرقون فيه اللحوم، ويقضون فيه بالحجّ الفاسد في نفس الأمر، فارفع المباينة والمنافاة عن أُسِّه[1] وعِرْقه، ولم نحتج إلى التعنّت والتكلّف الذي ارتكبه الشيخ المحقّق الزيني، كما تلونا عليك سالفاً.

والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

نبّقه ونمّقه بيده الجانية الداثرة أقلّ المفتاقين إلى لطف الله الغني قاضي بن كاشف الدين محمّد اليزدي أعانهما الله بلطفه الأبدي وأغاثهما بعطفه السرمدي.

تمّ على يد الضعيف شاه مراد في رجب ١٠٧٠.

٢٧. رسالة في المقادير الشرعية والموازين الطبّية

وهي مرتّبة على اثني عشر باباً، وثلاثين فصلاً وخاتمة.

منها نسخ في مكتبة ملك ٩: ١٥٤ عرّف بـ«أوزان المقادير»، وفي مكتبة دانشگاه ١٦: ٤٧٦ برقم ٣ / ٧١٧٨ عرّف بـ«المقادير الشرعية والموازين الطبّية»، وفي المكتبة الرضوية برقم ٧١٧٢، عرّف بـ«الأوزان الشرعية»، وفي مكتبة مدرسة الرضوية بقم، كما في آشنايى با چند كتابخانه شخصي ص ٦٣ عرّف بـ«موازين ومقادير شرعيه»[2]، وفي مكتبة دائرة المعارف برقم ٣ / ١٦٦ بخطّ تلميذه محمّد تقي الرازي المتقدّم ذكره عند ذكر حاشيته على القواعد، وعرّف بـ«ميزان المقادير».

---

١. في هامش النسخة: [أي] أصله.

٢. وكذا عرّفه في *كشف الحجب والأستار*: ٢٤١.

وذكرها في *الذريعة* ٢٣: ٣٢٤ وقال:

رأيت منها نسخاً منها في أوقاف السادة آل خِرسان في النجف، فرغ منه يوم الأحد خامس شهر رمضان سنة ١٠٣١، ونسخة ناقصة منضمة إلى كتاب *الشرائع* عند الشيخ إبراهيم الكلباسي.

٢٨. شرح الإعضالات، شرح العشرينية

منه نسخة في مكتبة دائرة المعارف برقم ٢ / ١٦٦، بخطّ تلميذه محمّد تقي الرازي في سنة ١٠٣٢ المتقدّم ذكره عند ذكر حاشيته على *القواعد*، وقال مفهرسه:

هو شرح على الإعضالات العويصات في فنون العلوم والصناعات للميرداماد في جواب عشرين مسألة صعبة رياضي، فلسفي، منطقي، فقهي وأصولي، وذكر اسمه في ديباجته بـ*الرسالة العشرينية*.

٢٩. شرح زيارت رجب من مصباح المتهجّد

ألّفه باسم الشاه صفي الصفوي بالفارسية.

منه نسخة في مكتبة ملك ٥: ٣٩٨ برقم ١٢ / ١٩٢٠.

٣٠. الشرح على القانون للشيخ الرئيس

ينقل عنه في *جام جهان نماى عباسى*، ويمكن اتحاده مع حاشيته على *القانون*.

٣١. كشّاف حقائق الأحاديث

شرح مزجي مفصّل على أصول *الكافي*، ألّفه باسم الشاه عباس الصفوي.

قال في أوائله:

أمّا بعد فيقول المذنب... قاضي بن كاشف الدين محمّد اليزدي... لمّا كان أجلّ المعارف الإلٓهية أقداراً وأسناها... بعد علم التفسير الذي هو المقصد الأسنى والعناية القصوى من المعارف الربانية هو معرفة الأحاديث المصطفوية، والسبر والغوص على غرر دُرر الحقائق الإلٓهية المستنبطة من مشكاة النبوّة... واقترح عليّ رهط سَيِّر من خلّص أودّائي، وتلمّس منّي جمّ

غفير من محّض أخلّائي... أن أشرح كتاب الأُصول من كتاب *الكافي*... شرحاً يذلّل عويصاته الآبية، ويسهّل معضلاته الخفية، فأكشف من وجوه خرائد هذه الأُصول نقابها، وأذلّل من شعب أوعارها صعابها، لمّا رأو أنّ العيون الكليلة، والنفوس العليلة، والمُترعرعين في فنون الأحاديث والآثار النبوية يسلكون طرائقها بلا شاهد ودليل، فأضلّوا وضلّوا وحادوا عن سواء السبيل، اعتذرت من مأمولهم وماطلتُ في مسؤولهم، حين ما يَلْفظُني أرض إلى أرض، ويحدوني رفع إلى خفضٍ، وتدعوني دعة إلى رَكْضٍ؛ ولكن بعد ما قَضَيْتُ فِي فنون العلوم العقلية وَطَري، وأجلت في مستودعات العلوم النقلية قداح نظري، وأحرزتُ قَصَبات السبق في مضمارها، وغُصْتُ على غرر الدُرر في بحارها، وتفاقم الإلحاح، وتحاشد الاقتراح، وأعياني عُبابُ الطلّاب، وأرجلتني مُكافحة الطلّاب حتّى انبثَقت أوعية الأوطاب... استَلبتُ من أثناء التحصيل فُرَصاً، إثر ما تجرَّعتُ من كؤوس التعطيل غَصَصاً، وتفكّهتُ بثمار التحقيقات الباكورة الفُضّ، وأولعت بإبكار التدقيقات ولع المُفترَع المُفْتَضّ، فأمليت على كتاب أُصول *الكافي* كثيراً من الحواشي، ورفعت عن أسرارها الغواشي... ثمّ انتهضت ثانياً فشمّرت الذيل لكشف حجُبُ الأوهام في تسهيل عويصاته، واستنهضت الرِجل والخيل في إماطة الشكوك عن الإفهام في حلّ معضلاته، حين كنت ناهجاً للمنهاج بين شُعَب الحزن المُتَوَعِّرَة، ومُدَّثِراً بالديباج بين أخلاق الثياب الداثرة، علّقت عليه شرحاً حائزاً لفوائد لم يَحُم حولها أنظار المتقدّمين، وفوائد لم يرتع بحيالها أفكار المتأخّرين، غير آنٍ في إحراز كنوزه، ولا مُتوانٍ في إبراز رُموزه، فرُشِّحَ بحمد [الله] تعالى كنز مشحون من جواهر الفرائد... لا أتعَصَّبُ على أحدٍ فأُعنّفه، ولا أجنح إلى آخر فأُعرّفه؛ بل أمشي بعد التفسير والاطلاع مَمْشى أفلاطون الإلهي في قوله: بقراط حبيبنا، والحقّ حبيبنا، وإذا تخالفنا فالحقّ أحقّ بالاتباع...

منها نسخ في مكتبة گوهرشاد ٤: ٢٠٩٥ برقم ٢ / ١٥٣٨، ومكتبة ملّي ١١:

٥١٧، ومكتبة المرعشي ٨: ٢٠٨ برقم ٣٠٢٢، واستفدت منها في هذه المقدّمة، والنسخ كلّها ناقصة الآخر.

أُسرته

والده الآميرزا كاشف الدين محمّد اليزدي.

عبّر المؤلّف عنه في ***جام جهان نماى عباسى*** بـ«علّامة العلماء ابوى‌ام»، وسيأتي كلامه بطوله عند ذكر «المتفرقات التي ترتبط بحياته»، وذكره الأفندي، قال:

اعلم أنّ والده الآميرزا كاشفا أيضاً كان لا يخلو من فضل، ولا سيّما في علم الطب والرياضي، ويقال: إنّ أكثر أهل يزد وأردكان قد كان لهم في تلك الأزمنة وقبلها سليقة قريبة بعلم الرياضي حتّى أرباب الحرف والصنائع منهم أهل السوق... وبالجملة، رأيت في بلدة هرات من مؤلّفات الآميرزا كاشفا المذكور رسالة فارسية في العمل بالربع المجيب حسنة الفوائد في هذا العلم، وقد تعرّض في تلك الرسالة لردّ كلام خواجه عبد القادر الجيلاني في بعض الأعمال الذي زاد في الربع المجيب، ثمّ قال: وسمّاه بالربع الصائب[1][2].

ووصفه المجلسي الأوّل في إجازته لابنه إبراهيم:

شيخ علماء الزمان، وفاضل فضلاء الدوران، أرسطاطاليس العصر، وبقراط الأوان، الواصل إلى رحمة الله الملك المنان، مولانا كاشف الحقّ والحقيقة والدين محمّد، أفاض الله تعالى شآبيب رحمته على رمسه الزكي

---

١. منه نسخ في مكتبة مجلس شوراى اسلامى ٢٣: ٥١ برقم ٧ / ٧٦٦، وفي مكتبة گوهرشاد ١: ١٧٤ برقم ٢٠٤، وفي مكتبة جامعة لس آنجلس كما في نسخه‌هاى خطى، دفتر ١١ و١٢، ص ٤٥.

٢. *رياض العلماء* ٤: ٣٩٣.

وتربته المطهّرة[١].

وذكره آغا بزرگ، قال:

كاشف الدين الأردكاني: محمّد المعروف بـ«حكيم كاشف» اليزدي، مجاور مشهد الرضا عليه السلام وكان من العلماء الماهرين، سيّما في الطب والرياضيات، وله الرسالة الفارسية في الربع المجيب.

ثمّ نقل كلام صاحب *الرياض*[٢]، وذكر هذه الرسالة في *الذريعة* ١٠: ٧١ ـ ٧٢ مرّة بعنوان *الربع الصائب*، ومرّة بعنوان *الربع المجيب*، ومرّة بعنوان *الربع المختر*، انظر كلام مفهرس مكتبة مجلس شوراى اسلامى.

وقال خاتون آبادي في *وقائع السنين والأعوام* ص ٥١٧:

مولانا كاشفا والد ميرزا قاضي در هزار و شصت رحلت نمود، حكيم باشى مستقل در زمان شاه صفى و راغب به رعايت سادات و علماء و فقراء و حريص بر اطعام فقراء.

ولده محمّد نصير الأردكاني

ذكره آغا بزرك وقال:

نزيل إصفهان له *تحفة سيلمانية عباسيه* في شرح *الرسالة الذهبية الرضوية* في العلوم الطبّية، رأيت نسخةً منه في الرضوية في ١٣٦٥[٣].

وذكره في *الذريعة* ٢٦: ١٦٨ وقال:

سمّي شرحاً مع أنّه يقرب من الترجمة.

أقول: ومنه نسخ في مكتبة المرعشي ٣٢: ٢١٦ برقم ٢٩ / ١٢٦٧٧ تاريخ الكتابة ١٠٨٣ في عصر المؤلّف و١٣: ٣٥٠ برقم ١ / ٥١٤٦، وفي مكتبة الگلپايگاني

---

١. *بحار الأنوار* ١٠٧: ٦٧، ط بيروت.

٢. *طبقات أعلام الشيعة* (*الروضة النضرة*) ٥: ٤٦١.

٣. *طبقات أعلام الشيعة* (*الروضة النضرة*) ٥: ٦١٥.

برقم $\frac{٢٧}{٧٨}$، وفي المكتبة الرضوية بأرقام ١٩٤١ و٦٨١٤ و٦٥٥١، وفي مكتبة دانشگاه برقم ٣ / ٢٧٠٣، وعبّر عن والده في أوائله: والد ماجدم داعى دولت دوام ابدى عُفى عن خطيئاته بالنبي والوصي ؟!

وله أيضاً *فتوحات عبّاسية*، ألّفه باسم الشاه عباس الصفوي الثاني في الطب بالفارسية، ومنها نسخة في مكتبة المرعشي ١٨: ٧١ برقم ٤ / ٦٨٧٦ وذكرها ولي قلي شاملو في *قصص الخاقاني* ٢: ٦٠، ونسبه إلى والده، وهو خطأ.

وذكرها أيضاً في *الذريعة* ١٦: ١١٧ بعنوان *فتوحات عباسي* وقال:

في ثلاثة فتوحات ١. الصلاة ٢. التشريح ٣. دفع شبهة طفرة توجد نسخة منها في مجموعة عند فخر الدين، كتبت في ٢٠ شعبان ١٠٦١، ويحتمل أن يكون هذا تاريخ التأليف، وهذه النسخة تحتوي على الفتح الثاني فقط.

أخوه إبراهيم الأردكاني

ذكره آغا بزرك وقال: المجاز من محمّد تقي المجلسي الأوّل سنة ١٠٦٣ (ذا رقم ٨٠٤) بإجازة موجودة في *البحار* ١٠٧: ٦٧[١]، ووصفه في إجازته بقوله:

الفاضل العالم الكامل، علّامة الوقت وفهّامة الزمان، أفلاطون العصر وجالينوس الأوان، جامع الكمالات الملكية، والفضائل الإنسانية، حاوي المعقول والمنقول، مستجمع الفروع والأُصول ميرزا إبراهيم.

أخوه الآخر حسام الدين الأردكاني

ذكره آغا بزرك وقال:

كتب بخطّه *الدلائل البرهانية*[٢] *والخرائج* وصحّحها وكتب بينهما، وعلى ظهر الكتاب فوائد أُخرى بعضها تتميماً للدلائل البرهانية، وفرغ من الكتابة

---

١. *طبقات أعلام الشيعة* (*الروضة النضرة*) ٥: ٣.

٢. قال في *الذريعة* ٨: ٢٤٨: *الدلائل البرهانية في تصحيح الحضرة الغروية* هو تلخيص «*فرحة الغريّ*»، أصله للسيّد عبد الكريم ابن طاووس، والتلخيص للعلّامة الحلّي.

لبعضها في الخميس ١٦ المحرم ١٠٣٦، وكان شروعه في يوم السبت رابع المحرم ١٠٣٦ وعبّر عن نفسه: أضعف عباد ربّه الصمد حسام بن كاشف الدين محمّد، والمظنون أنّه أخ الميرزا إبراهيم الأردكاني ابن كاشف الدين، والميرزا القاضي الأردكاني. رأيت النسخة عند السيّد باقر حفيد اليزدي[١].

وأخوه الآخر رضي الدين محمّد

هو كوالده طبيب، وهاجر إلى الهند، وألّف في سنة ١١١٩ كتاباً في الترياق ذكره الدكتور سيريل الگود في كتاب ***طب در دوره صفوى*** ص ٤٧ وص ٥٧.

مناصبه ومكانته السياسية والدينية

كانت له منزلة ومكانة رفيعة عند الشاه صفي الصفوي، بل قبله، وكان هو شيخ الإسلام بإصفهان[٢]. وقد صرّح بذلك كلّ من ذكره، ثمّ عزله سلطان العلماء في سنة ١٠٥٥ بسبب مشاجرة وقعت بينه وبين المولى حسن علي التستري. ونصب مكانه علي نقي الكمرهئي، ومع ذلك ألّف بعد عزله كتابنا هذا وشرحه الفارسي وكتاب ***كشّاف حقائق الأحاديث*** وبعض آثاره الأُخر باسم شاه عباس الصفوي، كما تقدّم. وإليك مستندات هذه الأقوال:

قال محمّد معصوم بن خواجگي الإصفهاني في ***خلاصة السير***:

چون خبر مرگ شاه عباس اول به اصفهان رسيد و معلوم شد كه امراء و بزرگان به سلطنت سام ميرزا بن صفى ميرزا راضى شده‌اند براى آن كه مبادا اختلافى در بين آن‌ها تا رسيدن اردو به اصفهان حاصل شود خسروخان

---

١. ***طبقات أعلام الشيعة*** (الروضة النضرة) ٥: ١٣٣.

٢. لاحظ الكلام في اختيارات شيخ الإسلام، كتاب ***خاندان شيخ الإسلام*** للسيّد مصلح الدين المهدوي الصفحة الأُولى وما بعدها.

داروغۀ اصفهان وابو القاسم بیگ ایشیک آقاسی حرم جلسه مشورتی از علماء و فضلاء از آن جمله میرزا حبیب الله ولد سید حسین مجتهد جبل العاملی و ملا حسن علی ولد ملا عبد الله شوشتری و میرزا غازی ولد حکیم کاشفا یزدی و غیره تشکیل دادند و سام میرزا را به عنوان سلطنت انتخاب نموده حاضرین در جلسه وی را به این سمت تبریک گفته تاج‌گذاری نمود و فردای آن روز در حضور جناب میرداماد مراسم تاجگذاری مجدداً انجام گردید و در روز جمعه هشتم جمادی الثانیه ١٠٣٨ جناب میرداماد در مسجد شاهی خطبه سلطنت به نام سام میرزا که به شاه صفی نامیده شده خواند[١].

وقال المؤلّف في أوائل *الرسالة العقودية*:

در وقتی که نوّاب جنّت مکانی شاه صفی... معنی این شعر را از این حقیر در حضور جمعی از افاخم علماء و اهل دانش استفسار نمود...

وقال ولي قلي شاملو في *قصص الخاقاني* ١: ٢٩٥ ـ ٢٩٦:

و هم در این سال [١٠٥٥] میرزا قاضی شیخ الإسلام دار السلطنۀ اصفهان را که از فضلاء عصر بود با خدّام فضیلت پناهی مولانا حسن علی ولد علامۀ دوران مولانا عبدالله [شوشتری] مباحثه‌یی که در معنی دخل به مبحث نداشت روی نمود، حضرت آخوندی نیز در صدد جواب درآمده کار از مباحثه به مجادله رسید و ما بین این دو بزرگ آتش عناد التهاب گرفت عاقبة الأمر آن دو صاحب حال تندخو به فکر تضییع یکدیگر افتاده دیدۀ خود را از عواقب امور پوشیدند واز اعمال ناشایست به طرفین خطای محض و محض خطا بود اندیشه ننمودند. از جمله آن که در باب تضییع جناب نوّاب سلطان العلمائی خلیفه سلطان، وزیر اعظم نوشتجات به خط

---

١. *خلاصة السير*: ص ٣٧ ـ ٣٨ نقلاً من كتاب ***خاندان شيخ الإسلام*** للسيّد مصلح الدين المهدوي: ص ٣٥ ـ ٣٦ مع تصرّف وتلخيص من المهدوي.

یکدیگر ابراز نمودند. چون حقیقت این معنی به مسامع علّیهٔ جناب بارگاه سپهر اشتباه رسیده هر دو از نظر اعتبار که سرمایهٔ حیات مردان روزگار است افتاده فرمان واجب الإذعان به عزل شیخ الإسلام مذکور عزّ اصدار یافت، و در همان اوان صدر مسند شریعت غرّا حسب الأمر الأعلی به وجود مسعود عالی حضرت علّامی فهّامی شیخ الشیوخ مولانا شیخ علی نقی شیرازی که از متقیان زمان صاحب قران و از جمله أفاضل دوران بود زیب و زینت گرفت.

وقال خاتون آبادي في وقائع السنين ص ٥٢٣ في وفيات سنة ١٠٧٥:

و آخوند مولانا حسنعلیا معاصر شاه صفی بود و مقرّب و محترم و در کمال اعتبار و بعد از فوت شاه صفی در حین حکومت شاه عباس ثانی ﵀ در وزارت خلیفه سلطان به علتی چند اندک در احترام آخوندی ضعف و سستی به هم رسیده تولیت مدرسه ملا عبدالله که با آخوند بود از او انتزاع نموده به آخوند مولانا محمّد باقر خراسانی دادند.

وقال الأفندي في ترجمة المولى حسن علي بن عبد الله التستري ثمّ الإصفهاني:

الفاضل العامل الكامل الفقيه الأصولي المعروف في عصر السلطان صفي الصفوي والسلطان شاه عباس الثاني... وكان ﵀ معظّماً عند السلاطين الصفوية، وصار مدرّساً بعد والده في المدرسة التي بناها السلطان شاه عباس الماضي الصفوي بإصبهان لأجل تدريس والده، ولذلك تعرف بمدرسة ملا عبد الله، واستمرّ بعد موت والده على التدريس إلى أوّل وزارة الثانية لخليفة سلطان ثمّ عزله حين عزل آميرزا قاضي عن منصب شيخ الإسلام بإصبهان وفوّض تدريسها إلى المولى الأستاد الفاضل... وقصة عزله طويلة غريبة مشهورة[١].

وقال الأفندي أيضاً في ترجمة المولى الشيخ علي نقي بن الشيخ أبي العلاء الفراهاني

---

١. ***رياض العلماء*** ١: ٢٦١ ـ ٢٦٢، وعنه في ***طبقات أعلام الشيعة*** (الروضة النضرة) ٥: ١٥١.

الكمرئي ثمّ الشيرازي ثمّ الإصبهاني:

فاضل عالم متديّن متصلّب في الدين، شاعر فقيه محدّث جليل ورع زاهد تقي عابد نقي كاسمه... وكان ﷺ في ناحية كمره من محال فراهان، ثمّ طلبه الحاكم الجليل إمام قلي خان حاكم فارس في زمن السلطان شاه صفي الصفوي إلى شيراز وجعله قاضياً بها، ثمّ بعد ما صار السيّد الوزير الكبير خليفة سلطان وزيراً للسلطان شاه عباس الثاني الصفوي طلبه من شيراز إلى إصفهان وجعلوه بعد عزل آميرزا قاضي شيخ الإسلام بإصبهان وهو تصدّى لهذا المنصب إلى أن توفّي بها سنة ١٠٦٠[١].

المتفرقات التي ترتبط بحياته

قال المؤلّف في *جام جهان نماى عباسى*:

در سال هزار و بيست و هفت هجرى آخوندى مولانا محمّد باقرا[٢] در بلده اصفهان بعد از جرب مرض دق بههم رسانيد و دو مرتبه از چهار مرتبه دق گذشته شروع در مرتبه سيوم نمود و اشتهاء برطرف شده بود چنان چه در يك هفته غدا مطلقا وارد بدن او نشده بود، چون مشرف بر هلاكت شده بود هيچ دواء موافق نيفتاد و رأى ناقص اين فقير به اين قرار گرفت كه به غير از شراب علاجى نيست و گمان هست كه شراب اين دق را زائل سازد. چون با حضرت علّامة العلماء ابوىام مشورت كردم ايشان نيز

---

١. *رياض العلماء* ٤: ٢٧١، وعنه في *طبقات أعلام الشيعة* (الروضة النضرة) ٥: ٤١٨.

٢. الألف في «باقرا» للتعظيم والياء في «آخوندي» كـ«علّامي» و«فهّامي» ولا يدلّ على أنّه أُستاده. كذا أفادنا العلّامة الروضاتي، وقال لي فضيلة الأُستاد الشيخ رسول جعفريان: هذا اللقب معادله في زماننا هذا «آية الله» ما بين حجّة الإسلام وآية الله العظمى. وذكر السيّد علي رضا ريحان اليزدي في *آينهٔ دانشوران* ص ٦٦١ أنّه ملا محمّد باقر اليزدي ولم يذكر مستنداً لذلك.

علاج را منحصر دانستند، چون حضرت جنت مکانی استادی ومن إلیه في العلوم الشرعیة استنادي، المجتهد في زمانه الشریف شیخ بهاء الدین محمّد... که استاد فقیر بود... و در اصفهان تشریف داشتند نخواستیم که بی‌مشورت ایشان فتوای خوردن شراب به مولانای مشار الیه بدهم و مولانای مذکور هم به هیچ نحو قبول خوردن آن نمی‌نمود حقیر به منزل حضرت استادی‌ام رفته حقیقت را بیان کردم، حضرت استادی فرمودند که به اعتقاد من اگر حکیم حاذق راگمان باشد که خوردن شراب دفع مرض می‌کند و به غیر از آن دوائی نیست جائز است خوردن آن، فقیر به اتفاق حضرت استادی به عیادت مولانا آمدیم و به قواعد طبی خاطر نشان حضرت استادی کردیم که از چه جهت دواهای دیگر که بعضی گمان می‌کنند که نافع است مثل چوب چینی و شیر الاغ و کافور منفعتی ندارند؛ بلکه چوب چینی مضرت تمام دارد و علاج مولانای مذکور منحصر در شراب شده، حضرت استادی‌ام به حضرت ابوی‌ام و به فقیر گفتند که شما بگوئید ما را ظن هست که شراب نافع است و به غیر از این علاج نیست من بعد از آن فتوای خوردن شراب می‌دهم، چون اعتقاد خود را بیان کردیم حضرت استادی به مولانا گفتند که به شما واجب است که شراب بخورید به جهت آن که حفظ بدن واجب است و به قول حکیم حاذق علاج شما منحصر در شراب شده از این جهت شراب سفید نطنزی به آب ممزوج به بادام مروق نموده تجویز نمودیم و مدت مدیدی این شراب را می‌خورد و هر روز اندکی اضافه می‌نمود... روز پانزدهم به امر ایزد تعالی اثر نفع ظاهر شد و قریب سه ماه به این دستور عمل نمود تا مرض او بالکلیه برطرف شد.

و از جمله غرائب آنکه مولانای مذکور بعد از تداوی مذکور به دو سال بیمار شده بود و یکی از اطبای دار العباد [یزد] نیز تجویز شراب نمود ایشان به کلام مجید تفأل نمودند این آیه به فال آمد: ﴿عفا الله عمّا سَلَفَ

وَمَن عادَ فينتَقِمُ اللهُ منه﴾[1] بعد از آن بدون شراب شفا يافته بودند.

قال النصرآبادي في ترجمة ملّا مؤمن:

از ولايت قومشه است اما در اصفهان مى‌بود در كمال درويشى و خوش حرفى است چند نوبت صحبت روى داد، از لطيفه‌هاى نمكين او ملحوظ شديم، مرحوم ميرزا قاضى شيخ الإسلام وعدهٔ قبائى به او كرده بود دير مى‌داد در آن باب گفته:

نوّاب به خلعتى ز خاكم برداشت
پوشيده نمى‌توانم آن را انگاشت
هر داشت كه داشت كرد انبار به ده
نوّاب بگو كه يك قبا اين همه داشت

در باب ميرزا قاضى شيخ الإسلام گفته:

دى شيخ قسم خورد به دين زردشت
كامروز ترا به جرم دين خواهم كشت
در داد و ستد طُرفه حسابى دارد
بگرفتن مشت مشت و در دادن مشت[2]

وقال النصرآبادي أيضاً في ترجمة ملا محمّد باقر:

ولد مرحوم ملا عنايت برلشتى من محال اصفهان، والد مشار إليه در ايام حيات مدّتى از محرّران ميرزا قاضى شيخ الإسلام بوده چند سال قبل از اين فوت شد[3].

وذكر شاردن في رحلته (قسم اصفهان) مدرسة ميرزا قاضي شيخ الإسلام[4].

---

١. المائدة: ٩٥.

٢. *تذكرة الشعراء* ١: ٥٨٢، رقم الترجمة ٧٥٦.

٣. نفس المصدر ٢: ٧٦٦، رقم الترجمة ٩٥٠.

٤. *سفرنامه شاردن*: ص ٩٠ و٩٨ نقلاً من مقدّمة *ديوان أشرف المازندراني*.

مولده ووفاته

قال ولي قلي شاملو:

مولد و مكان نشو و نماى ايشان اصفهان است در سنه ١٠٧٥ در بلدۀ دار الإرشاد اردبيل وفات يافت، مدفنش در قرب عقبه آستانۀ منوّرۀ متبركۀ سدره مرتبۀ عرش... حضرت صفى الدين اسحاق است[١].

وقال خاتون آبادي:

توفي سنة ١٠٧٤[٢].

قال الطهراني في ترجمة ابنه محمّد نصير:

إنّه ولد سنة ١٠٠١[٣].

وقال السيّد الإشكوري في *تراجم الرجال* ٢: ٣٠٠:

سجّل وفاته بعض مفهرسي المخطوطات سنة ١٠٧٥، ولكنّي وجدت رباعية كتبت على مجموعة من رسائله الطبّية المكتوبة قريباً من عصره تؤرخ وفاته بسنة ١٠٨٩، وهي:

در پاى كسى داد كسى جان بكسى
زد بال هماى دل ز بام قفسى
تاريخ عروج او شمار [از] روى طلب
چون صبح شدين مسيح دم در نفسى
(١٠٨٩)

---

١. *قصص الخاقاني* ٢: ٥٩ ـ ٦٠.

٢. *وقائع السنين*: ص ٥٢٣.

٣. *طبقات أعلام الشيعة* (الروضة النضرة) ٥: ٦١٦.

تنبيه

قال آغا بزرك في ذيل عنوان كتاب ***الجمع والتوفيق بين قول النبيّ*** صلّى الله عليه وآله ***والوصي*** عليه السلام للمولى **محمّد** المشتهر بشاه قاضي اليزدي[١]:

أقول: إنّ شاه قاضي هذا غير ميرزا قاضي بن كاشف الدين الأردكاني اليزدي صاحب التحفة المحمّدية وإن اشتركا اسماً ونسبة وعصراً[٢].

والأمر كما قال، ومع ذلك خلط رحمه الله بينهما في ذيل عنوان چوب چينى في ***الذريعة*** ٥: ٣١٠، فلاحظ.

كتابنا هذا: التحفة الرضوية للصحيفة السجّادية

قال عنه المصنّف في أوائله:

أنا مجيب إلى ما اقترح منّي أودّائي وأخلّاني... من شرح تام مبسوط على دعاء الصحيفة الكاملة السجّادية... يكون كاشفاً للنقاب عن وجوه مبانيه الشريفة، ومميطاً للحجاب عن خرائد معانيه المنيفة، وحائزاً لفوائد لم يَحُم حولها أنظار المتقدّمين، وفرائد لم يرتع بحيالها أفكار المتأخّرين لما تذكّرت أنّ الحقّ أبلج، والباطل لجلج، ولمّا قادتني أزمّة التوفيق إليّ أن كنت قاطناً بالروضة العلية الرضية الرضوية... سمّيت هذا الشرح ـ الذي وفّقني الله تعالى لإيناطها وترصيفها وتأليفها حين كنت مكتحلاً بتراب أعتاب هذه الروضة المقدّسة ـ ***بالتحفة الرضوية للصحيفة السجّادية***، ورشّحتُ غرّته باسم السلطان الأعظم... أبو المظفّر شاه عباس الصفوي.

وقال في حقّه في شرحه الفارسي:

به خاطر فاتر رسيد كه شرح مبسوطى بر أدعيه سجّاديه... به لغت بلند رتبت

---

١. ترجمه مستقلاً في ***طبقات أعلام الشيعة*** (الروضة النضرة) ٥: ٢٥٥.

٢. ***الذريعة*** ٥: ١٣٤.

> عربى نويسد مشتمل بر تحقيقات رائقه، و تدقيقات شاهقه، كه افكار علماء متقدمين از ادراك نكته‌اى از نكاتش عاجز و حاسر، و افهام اعاظم حكماء متاخرين از وصول به ذروۀ كنهش قاصر و خاثر.

وقال الطهراني: هو شرح نفيس لكنّه لم يتمّ[١]، وكذا قال السيّد محسن الأمين: هو شرح جيّد إلّا أنّه لم يتم[٢] ولكن انتقده بعض شرّاح ***الصحيفة***[٣] حيث قال:

> وبعضها [أي الشروح]***كالتحفة الرضوية القاضوية*** ليس فيه تحقيق أدبي، ولا بيان ما يجب بيانه في الكلام العربي، ولا تفصيل مهمّات المسائل، وما تتوفّر إليه الوسائل، وإنّما أطنب فيما لا يهمّ ولا يعدّ في هذا المقام من المهمّ.

وينقل عن هذا الشرح المؤلّف في كتابه ***كشّاف حقائق الأحاديث***، وقد أكثر النقل منه العلّامة المجلسي في ***الفرائد الطريفة في شرح الصحيفة الشريفة*** معبّراً عنه في أكثر الموارد بـ«بعض الشارحين»، وإليك مواردها مع التنبيه بأنّ الأرقام التي كانت فوق الخطّ هي أرقام صفحات ***الفرائد***، والأرقام التي كانت تحت الخطّ هي أرقام صفحات ***التحفة الرضوية*** ٥٨/٨٢، ٧٦/٨٦، ٨٤/٨٨ ـ ٨٩، ٨٦/٩٠، ٩٠/٩٢، ١٠٤/٩٩، ١١٤ ـ ١١٥/١٠٤ ـ ١٠٥، ١٢٧/١١٠، ١٣٤/١١٣ (قيل)، ١٣٥/١١٣، ١٤٥/١١٥، ١٤٩/١١٦، ١٥٠/١١٦، ١٥٢/١١٧، ١٥٧/١١٧، ١٥٩/١١٩، ١٦٣/١٢٠، ١٦٩/١٢٨، ١٦٩ ـ ١٧٠(الهامش)/١٢٨، ١٧٧ ـ ١٧٨/١٣٦ ـ ١٣٧، ١٩٢/١٥٧، ١٩٢/١٥٩، ١٩٣/١٥٩، ٢١٦/١٨٧، ٢١٨/١٨٨، ٢٣٥/٢١١، ٢٣٦ و٢٣٧/٢١٣، ٢٤١/٢١٨ ـ ٢١٩، ٢٤٢/٢١٩ (قيل)، ٢٤٣/٢٢٠، ٢٤٩/٢٢٦، ٢٥٠/٢٢٧، ٢٥٤/٢٢٩ ـ ٢٣٠، ينقل عنه أيضاً المجلسي في **الأربعون حديثاً**:

---

١. ***الذريعة*** ٣: ٤٣٥.

٢. ***أعيان الشيعة*** ٨: ٤٤٨.

٣. هو السيّد بهاء الدين محمّد بن محمّد باقر الحسيني النائيني (م ح ١١٤٠ ق)، ونسخة من شرحه موجودة في مكتبة الگلپايگاني برقم ١٨/٣٩ والظاهر أنّه بخطّه، تشتمل على شرح دعاء ٢٦ و٢٧ من ***الصحيفة***. وسينشر إن شاء الله في سلسلة الشروح والحواشي على ***الصحيفة السجّادية***.

ص ٥٩٤ وعبّر عنه بـ«بعض المعاصرين» لاحظ ص ١٨٧ من هذا الشرح.

ونقل عنه في *رياض السالكين* ١: ٦٧ وعبّر عنه بـ«بعضهم».

وقال صاحبا *الذريعة والأعيان*:

وينقل عنه المحدّث الجزائري معبّراً عنه ببعض الأعلام وبعض الفضلاء، ثمّ قالا: خرج منه شرح أربعة أدعية من أوّله.

أقول: النسخ الموجودة من هذا الشرح ـ فيما أعلم ـ تشتمل على شرح الدعاء الأوّل والثاني، ويؤيّده أنّ المجلسي في *الفرائد* لم ينقل عنه في شرح الدعاء الثالث، مع أنّه قد أكثر النقل عنه في شرح الدعاء الأوّل والثاني، ويمكن أن تكون عندهما نسخة[1] تشتمل على شرح أربعة أدعية، ويؤيّد هذا أنّ المؤلّف ينقل عنه ويحيل إليه في شرحه الفارسي على *الصحيفة* في شرح الدعاء الثالث والخامس والسادس والثامن.

وأقول أخيراً: فرغ المؤلّف من شرح الدعاء الأوّل في يوم الجمعة ١٢ ذي القعدة سنة ١٠٥٦، ومن شرح الدعاء الثاني في سحر يوم الأربعاء سلخ شهر ذي الحجّة الحرام من السنة المذكورة.

النسخ المعتمدة

نذكرها تباعاً حسب أهمّيتها:

١. النسخة الأُولى هي نسخة مكتبة مركز إحياء التراث الإسلامي بقم، المرقمة برقم (٢٩١٣)، وهي نسخة جيّدة، قليلة الأغلاط والسقطات، وجعلنا رمزها «ب».

٢. نسخة مكتبة ملك بطهران، المرقمة برقم (٥٧٤٧)، وهي في الاعتبار بعد النسخة الأُولى، والظاهر أنّها كتبت في زمان حياة المؤلّف كما يدلّ على هذا ما كتب على ظهرها وهو: كتاب *التحفة الرضوية* من مصنّفات خاتم المجتهدين وارث علوم

---

١. قال الطهراني: رأيته في مكتبة سيّدنا أبي محمّد الحسن صدر الدين بالكاظمية.

المرسلين ميرزا قاضي، طول ظلال جلال (ظ) إفاداته وإفاضاته إلى يوم الدين. ونرمز إليها بـ«ج».

٣. نسخة مكتبة ملك بطهران، المرقمة برقم (٥٨٣٤)، وفيها أغلاط وسقطات، وبما أنّ الأدعية كتبت بالحمرة وقعت موضعها بياضاً في المصوّرة منها. ورمزها «د».

ولها نسخ أُخر في مكتبة مجلس شوراي اسلامي برقم ١٢٤٨، وفي مكتبة الزهراء بإصفهان، كما ذكره غلامرضا النصر اللّهي في مقالته في حياة المؤلّف وآثاره المطبوع في كيهان انديشه رقم ٧١، سنة ١٣٧٦ هـ. ش، ص ١٩٠.

ونسخة رآها الطهراني في مكتبة شيخه السيّد حسن الصدر بالكاظمية[١].

وفي الختام

أقدّم شكري وثنائي لسماحة العلّامة المحقّق السيّد محمّد علي الروضاتي حيث أرشدني إلى بعض مصادر ترجمة المؤلّف، وكذلك لفضيلتي المحقّقَيْن الشيخ محمّد الكاظم المحمودي والشيخ حسين تقي زاده حيث لاحظ الأوّل مقدّمتنا، والثاني متن الكتاب، وتفضّلا عليّ ببعض الإصلاحات، وكذلك لأصدقائي الكرام الشيخ ناصر النوروزي والشيخ حسين الحسنخاني حيث ساعداني في مقابلة النسخ. ونشكر أيضاً صديقنا فضيلة المحقّق الشيخ علي الصدرائي الخوئي حيث كان من المقرّر أن ينشر هذا الكتاب ضمن مجموعة **ميراث حديث شيعه** ولكن لم يتحقّق ذلك، وعلى الله أجرهم جميعاً.

علي الفاضلي

---

١. *الذريعة* ٣: ٤٣٥.

يا من وشحت مفتتح الصّحيفة الكاملة
لطاعات أعمالنا بانخراطنا في الفرقة العليّة
الإماميّة الاثني عشريّة وجعلت زين العابدين
والسّاجدين الصّلوة على صفيّك من ختمت له
السّفارة واستقرّت فيه الخفارة لا للما صلة
من الخفارة وهو خير من ختم عليه فسطاط الرسالة
وأشرف من اختلفت إليه الملائكة ودعاء
البريّة إلى رفض بدع بغاث التيميّة والعدويّة

الصفحة الأولى من نسخة «ب»

متصوّرة بانفسها على ما هو المذهب المشهور كما

تقرّر في موضعه واراد عليه السّلام بقوله

ذو الفضل انّه ليس له مماثل بحسب الوجود الخارجيّ

العينيّ اذ لا يماثله ولا يدانيه في هذا الفضل شيء

في الوجود العينيّ تمّ شرح الدّعاء الثّاني

من ادعية الصّحيفة السّجاديّة في سحر يوم الاربعاء

سلخ شهر ذي الحجّة الحرام سنه

ست وخمسين والف في

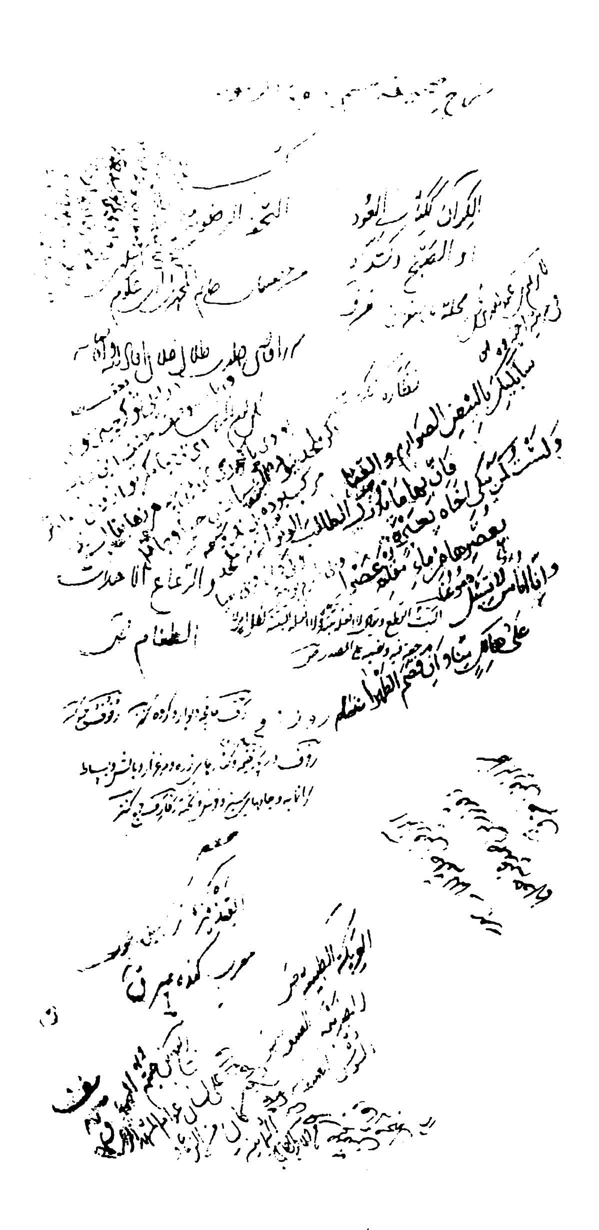
الرّوضة الرّضيّة المنوّرة

على العاكفين فيها

الوف من

التّحيّة

الصفحة الأخيرة من نسخة «ب»



ظهر نسخة «ج»

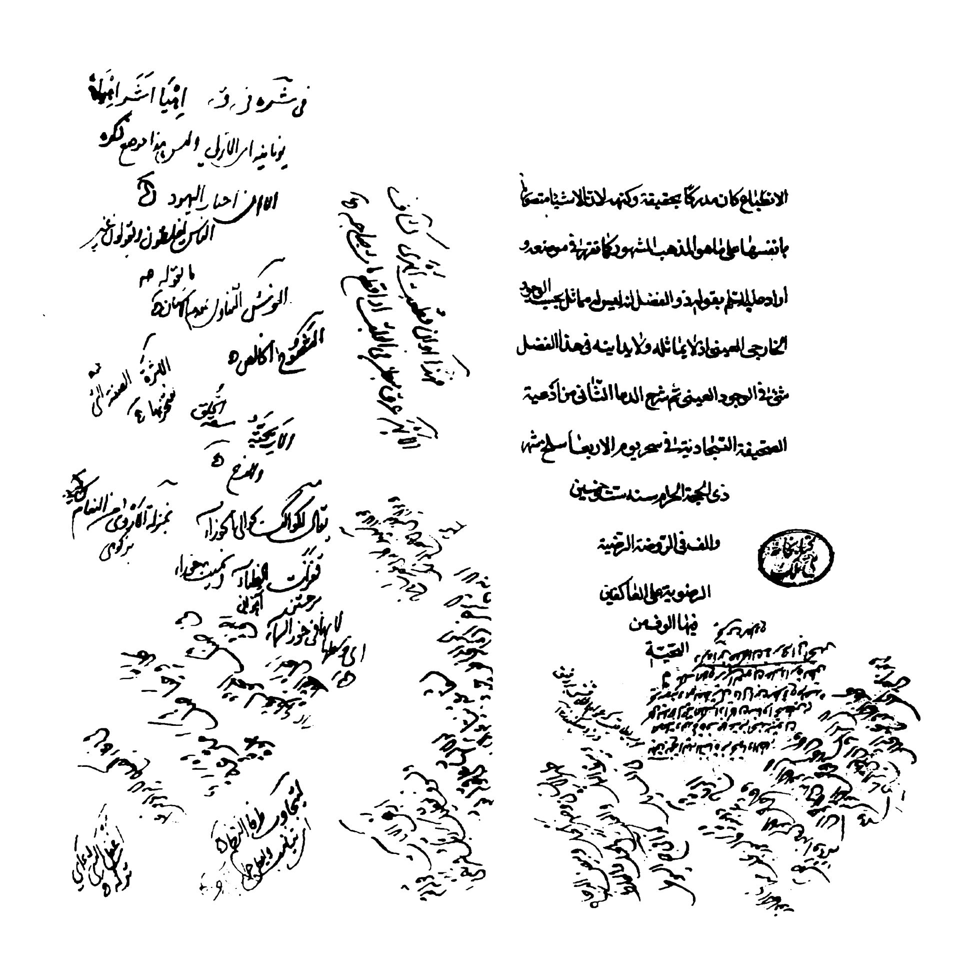
شرح الصحيفة الموسوم بتحفة الرضية الرضوية
وهو شرح الدعاء الأول والثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من فتحت مفتتح الصحيفة الكاملة لطاعات
لعمالنا يا من انخرطنا في الفرقة العلية الامامية الاثني
عشرية وجعلت زين العابدين والساجدين الصلوة على
صفيك من خصصته بالسفارة واستقرت فيه الخلافة
لا للسلالة من الحضارة وهو خير من نجيب عليه فسطاط
الرسالة والمشرف من اختلفت إليه الملائكة وداعي
البرية الى ... التيه والهدوية

ومجر محجة يطرقها بغاة الاموية والمروانية
على من كاشف فيك من حاد من شرعة شريعته
من العامة والخاصة ووالى فيك عليا قاضي دينه
خير اهل بيت النبوة والعصمة من وصف وشيد
قواعد الاحكام اشد احكام الذي من انقاد لقيادها
دعا به امته اعتلى راسه فوق السبع الشداد ومن انف
واستنكف من سمو حكمه وقع في فج عميق وارغم انفه
الرغام وعلى آله السادة وعترته القادة المختارين بتحمل
الولاية والامامة والحائزين بفضل الخلافة والكرامة
سيما على سيف الله المسلول الذي ردت له الشمس مرتين
وكان من دعائه عليه السلام بعد الاولى التحميد وابن
عمه ووليه وكاشف غمه ما دام الدعاء مشفوعا بالاجابة

الورقة الأولى من نسخة «ج»


الانطباع كان مدركاً بحقيقة وكنهه لا تتلألأ الأشياء متصوَّرة
بأنفسها على ما هو المذهب المشهور كما قررته في موضعه
أراده عليه السلام بقوله ذو الفضل الذي ليس له مماثل بحسب الوجود
الخارجي العيني إذ لا يماثله ولا يدانيه في هذا الفضل
شيء في الوجود العيني تم شرح الدعاء الثاني من أدعية
الصحيفة السجادية في سحر يوم الأربعاء سلخ شهر
ذي الحجة الحرام سنة ست وخمسين
وألف في الروضة الرضية
الرضوية على ساكنيها
فيها ألوف من
التحية

الورقة الأخيرة من نسخة «ج»

بسـ[illegible]

يا من [illegible] يفه الكاملة

الطاعات اعمالنا [illegible] اطنا في الفرقة العلية الامامية

الاثني عشرية وجعلت زين العابدين والساجدين

الصلوة على حبيبك من ختمت له السفارة واستغرق

فيه الخفارة لا الملا صل من الخفارة وهو خير من ختم

عليه فسطاط الرسالة واشرف من اختلفت اليه

الملائكة ودعاء البرية الى رفض بدع بغاة التيمية

والعدوية وهجر محجة تطرقتها بغاة الاموية والمروانية

وصلى

على من كاشف فيك من حاد عن شرعته

شريعته من العامة والخاصة ووالى فيك عليا

قاضي دينه خير اهل بيت النبوة والعصمة من رصف

وشيد قواعد الاحكام اشد احكام الذي من انقاد

لقيادة ما دعا به امته اعلى راسه فوق السبع الشداد

ومن انف واستنكف من لسوم حكمه وقع في فخ عيوق

وارغم انفه الرغام وعلى آله السادة وعترته القادة

المختارين بنص الولاية والامامة والحائزين بفضل الخلافة

والكرامة سيما علي سيف الله المسلول الذي

ردت له الشمس مرتين وكان من دعائه عليه السلام

بعد الاقوال اخيه وابن عمه ووليه وكاشف غمه ما

دام الدعاء مشفوعا بالاجابة والقنوط مقطوعا بالا

الورقة الأُولى من نسخة «د»

في موضعين مغاير لما ذكره علم الهدى طاب ثراه بقوله
لكنه يجوز أن يتكلم في هذه المسألة على سبيل التنزل
إلى الخصم بل عكس له فإن كلام الإمامية على تحقيق ما ير
جع إلى أنه مع قطع النظر عن القول بالإحباط بل على تقدير
عدمه كما هو معتمد أو يعتقده الأشاعرة وبعض المعتزلة
أيضا لا يجوز صدور الصغائر عنهم عم وكلام علم
الهدى يرجع إلى أنه على تقدير وقوع الإحباط أيضا
لا يجوز للإمامية وقوع الصغائر عنهم عم هذا ثم لا
يبعد أن يقال على تقدير قراءة العظيم بالرفع عطفا على
ذو الفضل كما في بعض النسخ أراد ع بقوله العظيم الذي
ليس له مماثل بحسب الوجود الذهني كما قلنا مما
يناسب ذلك عن الشيخ الشهيد في مواضع من الذي
لا

لا يبلغ كنهه أحد لو كان له مماثل في النفس بحسب
الانطباع كان مدركا بحقيقته وكنهه لأن الأ
شياء متصورة بأنفسها على ما هو المذهب المشهور
كما تقرر في موضعه وأراد عليه السلام بقوله ذو
الفضل الذي ليس له مماثل بحسب الوجود الخارجي
العيني إذ لا مماثلة ولا مدانية في هذا الفضل شيء
في الوجود العيني تم شرح الدعاء الثاني
من أدعية الصحيفة السجادية في تحرير يوم الأربعاء
سلخ شهر ذي الحجة الحرام
سنه ست وخمسين وألف
في الروضة الرضية الرضوية
على العاكفين فيها ألوف
من التحية

الورقة الأخيرة من نسخة «د»



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا مَن وَشَّحتَ مفتتح الصحيفة الكاملة لطاعات أعمالنا بانخراطنا في الفرقة العلية الإمامية الاثنى عشرية، وجعلتَ زينَ العابدين والساجدين الصلاةَ على صفيّك مَن ختمت له السَفارةُ، واستقرّت فيه الخُفارةُ[١]، لا لِلماصِل[٢] من الخُفارة، وهو خير من خيّم عليه فُسطاط الرسالة، وأشرف من اختلفت إليه الملائكة، ودعّاء البرية إلى رفضِ بدع بغاث[٣] التيمية والعدوية، وهجرِ[٤] مَحجَّةٍ تَطرَّقها بُغاة الأُموية والمروانية.

ونُصلّي على مَن كاشف فيك مَن حاد[٥] عن شِرعة شريعته من العامّة والحامّة[٦]، ووالى فيك عليّاً قاضي دَينه، خير أهل بيت النبوّة والعصمة، مَن رَصُفَ[٧] وشيّد قواعد الأحكام أشدّ إحكام، الذي من انقاد لقياد ما دعا به أُمّته اعتلى رأسه فوق السبع الشمّام، ومَن أَنف واستنكف من لسُوم[٨] حكمه وقع في فجّ عميق، وأرغم[٩]

---

١. الخفارة ـ بالضمّ والكسر ـ: الذمّة والعهد. (من هامش ج).

٢. الماصِل: القليل من العطاء واللبن «ق»، نفع حقير. (من هامش ج).

٣. بُغاث الطير: شِرارُها وما لا يصيد منه. «ص» (من هامش ج).

٤. معطوف على رفض.

٥. حاد عنه يَحيد مَحيداً: مال. من «ق» (من هامش ج).

٦. حامّة الرجل: خاصّته وأقاربه وعشيرته (من هامش ج).

٧. رَصُفَ: صار محكماً، يقال: رَصُفَ الجوابُ: قوِيَ بحيث لا يُرَدّ (المعجم الوسيط).

٨. اللَسَم ـ محرّكة ـ: السكوت عَيّاً لا عقلاً، وألْسَمه حُجَّتَه: لقّنه، والشيءَ: طلبه، ولَسِمه ـ بالكسر ـ: لزمه. من «ق» (من هامش ج).

٩. إرغام: به خشم آوردن و به خوار كردن و به خاك رسانيدن بينى. «كنز» (من هامش ج).

أنفَه الرغام، وعلى آله السادة وعترته القادة، المُنحازين بنصّ الولاية والإمامة، والحائزين بفصّ الخلافة والكرامة، سيّما على سيف الله المسلول ـ الذي ردّت له الشمس مرّتين، وكان[١] من دعائه عليه السلام بعد الأُفول ـ أخيه وابن عمّه ووليّه وكاشف غمّه، مادام الدعاء مشفوعاً بالإجابة، والقنوط[٢] مقطوعاً بالاستجابة، وصاح الحمام الشادي[٣]، وحدا بالإنعام الحادي.

أمّا بعد، فيقول المفتاق إلى عطف ربّه الصمد قاضي بن كاشف الدين محمّد أسعده الله تعالى على طاعته، وأرشده من مُستهلّ أمره إلى خاتمته: ها أنا مجيبٌ إلى ما اقترح منّي أودّائي وأخلاّئي كافاهم الله تعالى من رياض القدس بميطانه، وحباهم من آلاء الخلد برضوانه من شرح تامّ مبسوط على دعاء الصحيفة الكاملة السجّادية، الملّقب بزبور أهل بيت الرسالة، وهو مستغن في الأرباع كالشمس عن التوصيف، ومُستفيض في الأصقاع بلقبه الشريف، يكون كاشفاً للنقاب عن وجوه مبانيه الشريفة، ومميطاً[٤] للحجاب عن خرائد معانيه المنيفة، وحائزاً لفوائد لم يَحُم حولها أنظار المتقدّمين، وفرائد لم يرتع بحياها أفكار المتأخّرين لما تذكّرت أنّ الحقّ أبلج[٥] والباطل لَجلَج[٦].

ولمّا قادتني أزمّة التوفيق إلى أن كنتُ قاطناً[٧] بالروضة العلية الرضية الرضوية، ملثم شفاه الكرّوبيين والملائكة، وقد تشرّفتْ بالتمرّغ في أعتابها عيونُ الأكاسرة

---

١. أي ردّ الشمس (من هامش ج).

٢. نااميد شدن «كنز» (من هامش ج).

٣. الشادي: الذي يَشْدُو شيئاً من الأدب، أي يأخذ طرفاً منه، وقد شَدا شِعراً أو غناءً، إذا غَنّى به، أو ترنّم به، ويقال للمُغنّي: الشادي. من «ص» (من هامش ج).

٤. أماطه: دور گردانيدن «كنز» (من هامش ج).

٥. روشن و آشكار «كنز» (من هامش ج).

٦. پوشيده و ناپيدا «كنز» (من هامش ج).

٧. مقيم شونده «كنز» (من هامش ج).

والقياصرة[١] على عاكفيها والغادين والرائحين إليها أُلوف من التحية **سمّيت هذا الشرح الذي وفّقني الله** تعالى لإيناطها[٢] وترصيفها وتأليفها حين كنت مكتحلاً بتراب أعتاب هذه الروضة المقدّسة بـ***التحفة الرضوية للصحيفة السجّادية***، ووَشّحتُ غُـرَّتَه وقادمَتَه باسم السلطان الأعظم، مالك رقاب الأُمم، قائد صناديد السلاطين ومَعاذهم في العرب والروم والترك والعجم، مولانا ومولى الخافقين، وسلطاننا وسلطان المشرقين، رافع أعلام العدل والإنصاف، قامع أبنية الإلحاد والإلهاد[٣] والاعتساف، أفخم السلاطين في عرصة الخضراء حسباً، وأجلّ الخواقين في بسيط الغبراء نسباً، ماحي آثار البغي والعدوان بعدله الجسيم، حامي بيضة[٤] الإيمان ببأسه العظيم، حُسامُه برقٌ إذا لمع، من طَيّ سحابٍ كفّه سالت أودية دماء الأعادي كالمطر ينزع إلى الماء[٥] ظاهراً؛ ولكنّه في الحقيقة نارٌ لا تبقي ولا تذر، يرجف من هزاهز سراياه عظام الأكاسرة، ويتزلزل من روادف جيوشه فرائص القياصرة، ناصر أولياء الشريعة النبوية، كاسر جاحدي الطريقة الجعفرية، المُمتثل لنصّ ﴿إنَّ اللهَ يَأمُرُ بالعَدْلِ والإحسانِ﴾[٦] السلطان بن السلطان بن السلطان، وخاقان بن خاقان بن خاقان، مقباس الخلافة وأَيُّ مقباس! قامع الكفرة وأصحاب الرأي والقياس، ورث الخلافة كابراً عن كابر بنصّ الاستحقاق بلا التباس، أبو المظفّر سلطان شاه عبّاس الصفوي الموسوي الحسيني بهادرخان، لا زالت جباهُ السلاطين مُعَفّرة على أبوابها، ورؤوس العتاة والمتمرّدين

---

١. الأكاسرة: جمع كِسرى، والقياصرة: جمع قيصر.
٢. ناطه نَوْطاً: علّقه، وانتاط: تَعَلَّق. «ق» (من هامش ج).
٣. ألْهَدَ: ظَلَمَ وجار، وبه: أَزْرَى «ق» (من هامش ج).
٤. بيضة كلّ شيء: حوزته وبيضة القوم: ساحتهم «ص» (من هامش ج).
٥. يشبه الماء (من هامش ج).
٦. النحل: ٩٠.

ملقاةً على أعتابها، وما برحت رايات دولته في تخوم الأرضين منصورة منثورة[١]، وآيات مدحته وأدعية خلُود سلطنته على رؤوس الأشهاد متلُوّة مقروءة، وأنا أسأل الله تعالى أن يجدي به الطالبين، ويهدي به الراغبين ما وامأ الأرواعُ[٢] المساحل، وارتوى الظمآن من المناهل، وتعاند الصلاح والطلاح، وتعاقب الغدوّ والرواح.

فها أنا أخوض أوّلاً في كشف الإبهام عن[٣] معضلات الفهرست، ثمّ أتشمّر في شرح الدعاء المقصود، داعياً للتوفيق في إتمامه بعون الحقّ المعبود، فأقول أوّلاً:

قد اختلفت آراء متأخّري متأخّري أصحابنا في المتكلّم بـ«حدّثنا السيّد الأجلّ» إلى ساقة[٤] ما في هذا السند، فسمعت شفاهاً عن أُستادي ومن إليه في العلوم الشرعية استنادي الشيخ البهائي سقاهُ الله شآبيب رضوانه، وحَفَّه بجلابيب غفرانه أنّ المتكلّم بـ«حدّثنا» هو محمّد بن السكون من ثقات علماء الإمامية ووجوهم، وكان طاب ثراه يتّكل[٥] فيه على ما ينقله من مشايخه الفخام بالإسناد المتّصل، ولكن قد ظنّ بعض المعاصرين[٦] من علماء الزمان أنّ القائل به عميد الرؤساء هبة الله[٧] بن حامد بن أحمد بن أيّوب بن علي بن أيّوب من أجلّة فقهائنا الإمامية، وقد استندوا إلى كلامه في تحقيق الكعب في موضعه[٨]، وكان المعاصر يعتقد أنّه موافق لما اعتقده الشيخ السعيد

---

١. أي متفرّقة شائعة (من هامش ج).

٢. الرُوع ـ بالضمّ ـ القلب أو سواده، والذهن والعقل، والجمع: أرواع، وروع بالضمّ. من «ق» (من هامش ج).

٣. ج: من.

٤. ساقة الجيش: مؤخّره «ق» (من هامش ج).

٥. ج: يتكلّم، وفي هامشه خ ل: يتّكل.

٦. في هامش ج: المراد به السيّد الداماد ﵀ [في شرحه: ص ٤٥].

٧. في هامش ج: اسم عميد الرؤساء.

٨. د: مواضعه.

الشهيد، ويذكر له دليلاً لا أُعوّل عليه من صورة إجازة منقولة عن عميد الرؤساء على ***الصحيفة*** بخطّ ابن السكون، والأصحّ عندي الأوّل[١].

---

١. انظر الكلام في ذلك: ***رسالة في الصحيفة السجّادية*** لأبي المعالي الكلباسي المطبوع في ***الرسائل الرجالية*** له ٢: ٥٦٢ ـ ٥٦٦.

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

حَدَّثَنا السيّدُ الأجلّ، نجمُ الدين،

قوله: حَدّثنا إلى آخره.

أقول: الظاهر من «حدّثنا» السماع من لفظ بهاء الشرف، سواء كان من حفظه أم من كتابه، الذي هو أرفع طرق تحمّل الحديث عند جمهور المحدّثين حتّى من العرض، ومن هذه الطرق القراءة على الشيخ، المسمّى بالعرض والإجازة والمناولة بنوعَيْها والمكاتبة، وأمّا الإعلام المحض والوجادة المجرّدة عن مصافقة الإجازة فالأقوى أنّه لا تجوز الرواية بهما، ويحتمل بعيداً أن يكون المراد بـ«حدّثنا» القراءة على بهاء الشرف، على ما يجوّزه بعض المترعرعين في فنّ الحديث، بخلاف «أخبرنا»، فإنّه يحتمل هذه القراءة والإجازة والمكاتبة أيضاً، ويستعمل فيها كثيراً، كما استعمل هاهنا في العرض، بشهادة قوله: قراءة عليه وأنا أسمع.

وأمّا لفظ «أنبأنا»، فهو في المعنى وإن كان مساوقاً لـ«أخبرنا»؛ لكنّ الغالب فيه الإجازة، فافهم.

---

١. بما أنّ الشارح لم يورد سند الصحيفة بتمامه، لكنّا تسهيلاً للقرّاء وضعناه أعلى الصفحات، وأخذناه من شرحه على *الصحيفة* بالفارسية.

بهاءُ الشَّرَف، أبو الحسن محمّد بن الحسن بن أحمد بن عليّ بن محمّد بن عمر بن يحيى العلويّ الحسينيّ رحمه الله.

قال: أخبرنا الشيخُ السعيدُ أبو عبد الله محمّد بنُ أحمد بن شهريار، الخازنُ لخزانة مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، في شهر ربيعِ الأوّلِ، سنة سِتّ عشرة وخمسمئة، قراءةً عليه وأنا أَسْمَعُ.

قال: سمعتُها على الشيخ الصدوق أبي منصور محمدِ بنِ محمدِ بنِ أحمدَ بنِ عبدِ العزيزِ العُكْبَريّ المُعَدَّل رحمه الله، عن أبي المفضّل محمّد بن عبد الله بن المطّلب الشيباني، قال: حدّثنا الشريفُ أبو عبد الله جعفر بن محمّد بن جعفر بن الحسن بن جعفر بن الحسن بن الحسن بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهم السلام.

قوله: بَهاءُ الشرَفِ أَبُو الحَسَن.

أقول: *الصحيفة السجّادية* لمّا كانت مستفيضة؛ بل كاد أن تكون متواترة عن الإمام المعصوم ذي الثفنات عليه أفضل الصلوات والتحيّات، كما اتّفق عليه الموافق والمخالف، حتّى أنّه استفاض بينهم بزبُور أهل البيت، وقد أومأ إليه الغزّالي(١) في بعض مؤلّفاته(٢)، وقد اشتهر المتوكّل بروايتها عن يحيى بن زيد، كما وقع في النجاشي(٣)، فلا يضرّ في هذه الاستفاضة الجهل بأحوال بعض أسانيدها، مثل بهاء الشرف، والشيخ السعيد الخازن(٤)، وعبد الله بن عمر [بن] الخطّاب، وعمير البلخي، وتضعيف بعض أصحابنا

---

١. في هامش ج: مع اشتهاره بأنّه من العامّة.

٢. لعلّ مراده ما نقله عنه ابن شهرآشوب في *معالم العلماء*، ص ٢ كما سيأتي عنه ص ٧٠، ولم يفِ بمراده.

٣. *رجال النجاشي* ٤٢٦ / ١١٤٤.

٤. ذكره منتجب الدين في *فهرست علماء الشيعة ومصنفيهم* ١٧٢ / ٤٢٠ وأثنى عليه بالفقه ⇦

....

كابن الغضائري(١) أبا المفضَّل الشيباني، مع أنّه مـدحه شـيخ الطـائفة نوّر الله مرقده في الفهرست، بأنّه كثير الرواية، حَسَن الحـفظ(٢)، فإنّ هؤلاء المشايخ ليسوا من مشـايخ الرواية حتّى أنّه إن كانوا مجهولين أو ضعفاء لانثلمت الرواية وانقدحت، بل من مشايخ الإجازة، وإنّما رتّبوها مُعَنْعَنين عنهم، سالكين محجّة التيمّن والتبرّك بـذكر أسـاميهم لأجل التبرّك بالاتّصال في الرواية عن المعصوم عليه السلام، فإنّ أصل *الصحيفة* مستفيضة، لا يحتاج في تصحيح الرواية عن المعصوم إلى استعلام أحوال هذه الأسانيد.

وهذا كما أنّ في كتاب *التهذيب* كثيراً ما يذكر شيخ الطائفة كثيراً من مشايخه على سبيل التيمّن في أوائل الإسناد، مثل أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد، وأحمد بن محمّد بن الحسن الصفّار(٣)، والحسين بن الحسن بن أبـان، ولم يـثبت تـوثيقهم مـن مَئِنَّته(٤) صريحاً.

مع أنّ أصحابنا المتأخّرين قاطبة كالعلّامة والمحقّق والشهـيدين طاب ثراهم يجـعلون

⇨

والصلاح، فقال: الشيخ محمّد بن أحمد بن شهريار، الخازن بمشهد الغري على ساكنه السلام، فقيه صالح.

١. عنه في *رجال ابن داوود*، ص ٣٠٢؛ *خلاصة العلّامة* ٢٥٢ / ٢٧؛ وعـنهما *مـجمع الرجـال* ٥: ٢٤٧.

٢. قال في *الفهرست* ١٤٠ / ٦٠٠: محمّد بن عبد الله بـن عـبد المـطّلب الشـيباني، يكـنّى أبـا المفضّل، كثير الرواية، حسن الحفظ، غير أنّه ضعّفه جماعة من أصحابنا.

٣. كذا، ولعلّ الصواب: محمّد بن الحسن بن أحمد الصفّار.

٤. المَئِنّة للشيئ: موضعه ومظنّته. وكلّ شيء دلّك على شيء فهو مَئِنّة له (*المعجم الوسيط*).

قال : حدّثنا عبدُ الله بنُ عُمرَ بنِ خطّابٍ الزيّاتُ سنةَ خمسٍ وستّين ومئتين ، قال : حدّثني خالي علي بن النعمان الأَعلم .

قال : حدّثني عُميرُ بنُ متوكلٍ الثَقفيُّ البلخيُّ ،

هذه الأحاديث برمّتها صحيحة أو موثّقة مع احتوائها على هؤلاء المشايخ الذين لم يَأْنَّ توثيقهم من محلّ يركن إليه، ويعملون بمقتضاها، مع أنّه بحسب الظاهر ينبغي أن يعدّ من الأحاديث الحسنة أو الضعيفة؛ وذلك لأنّ هؤلاء من مشايخ الإجازة، لا من مشايخ الرواية، فإنّ الأُصول المشهورة المروية عن أصحاب العصمة صلوات الله عليهم أجمعين ـ ومنها الأُصول الأربعمئة، نسبتها إلى مصنّفيها، كحسين بن سعيد، والصفّار، وأحمد بن محمّد بن عيسى، والبرقي، وغيرهم من أصحابنا الثقات ـ ثابتة بالتواتر والاستفاضة، وإنّما يذكرون هؤلاء المشايخ على سبيل التيمّن والتبرّك لأجل الاتّصال في الإسناد بالمعصوم، فاستقم كما أُمرت.

قوله: حَدّثنا عبد الله بن عمر بن خطّاب إلى آخره.

أقول: لمّا كان أخبار الشيخ السعيد أبو عبد الله[1] الخازن سنة خمسمئة وستّ عشرة، وتحديث عبد الله بن عمر بن الخطّاب الزيّات في سنة مئتين وخمس وستّين، وكانت عدّة المشايخ المقتحمة المتخلّلة بينهما في هذا الإسناد ثلاثة، مع أنّ الزمان المتوسّط بين الإخبارين يرتقي إلى مئتين وأحد وخمسين سنة، وكان الظاهر لقاء[2] كلّ هؤلاء المشايخ الثلاثة بعضها بعضاً، كما ينصّ عليه قوله: «قال: حدّثنا»، وكما تشعر به العنعنة، ومقدار هذا الزمان بالنسبة إلى عدّة هذه الأسناد رحبٌ واسعٌ طويل، استبان أنّ هذا السند من ضروب عالي السند بالمعنى المستفيض عند المحدّثين، وقد يمتدحون

---

١. كذا، والصواب: أبي عبد الله.

٢. في هامش ج: أي رواية كلّ منهم عن الآخر شفاهاً بلا واسطة. «١٢».

....

الحديث العالي السند ويرجّحونه على ما ضادّه وخالفه في ذلك بما يؤول تحقيقه ومغزاه إلى أنّ لكلّ واحد من رجال السند حالين من وثوقه وضعفه[١].

فإذا[٢] كانت عدّة رجال السند المتخلّل بين الراوي والمعصوم مشتملة على ثلاثة أسناد مثلاً كانت عدّة الاحتمالات العقلية المركّبة بينهم من وثوقهم وضعفهم الثمانية الحاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين في الاثنين، ففي واحد منها، وهو أن يكون الجميع ثقة ـ أعني في ثُمن عدّة الاحتمالات العقلية ـ يكون الحديث صحيحاً في نفس الأمر يوجب الركون إليه، وفي الاحتمالات السبعة المتخلّفة الغابرة[٣] ـ أعني في سبعة أثمان هذه الاحتمالات ـ يكون الحديث ضعيفاً لا ينبغي التعويل عليه، وإذا كانت عدّة السند أربعة مثلاً كانت عدّة هذه الاحتمالات بالاعتبار المذكور آنفاً ستّة عشر، الحاصل من ضرب النسيج السالف في اثنين تارةً أُخرى، فيكون في احتمال واحد منها يكون بالنسبة إلى عدّة مجموع الاحتمالات جزءً من ستّة عشر جزء الذي هو نصف الثُمن يكون الحديث صحيحاً معوّلاً عليه، وفي البواقي ـ أعني في غوابر الاحتمالات التي تكون بالنسبة إلى عدّة مجموع الاحتمالات العقلية، كنسبة خمسة عشر جزءً إلى[٤] ستّة عشر جزءً الزائد على سبعة أثمان بجزء واحدٍ ـ يكون الحديث ضعيفاً لا يركن إليه، وهكذا يزداد القوّة بعلو السند والضعف بخفضه باعتبار زيادة نسبة الاحتمال الذي

---

١. من قوله: «لمّا كان أخبار...» إلى هنا نقله في *رياض السالكين* ١: ٦٧ وعبّر عنه بـ«بعضهم»، والأمر كما قال؛ لأنّ أبا منصور العكبري ولد سنة ٣٨٢ وتوفّي سنة ٤٧٢، وأبا المفضل الشيباني ولد سنة ٢٩٧ وتوفّي سنة ٣٨٧.

٢. ب: وإذا.

٣. غابر: بازمانده وهلاك شونده وماضى ومستقبل «كنز» (من هامش ج).

٤. ج، د: من.

....

يصحّ فيه الحديث إلى كلّ الاحتمالات ونقصانها، فإنّ الظاهر ـ كما تقرّر في موضعه من علم الأُصول ـ إلحاق الفرد بالأعمّ الأغلب.

ولهذا جماهير أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين يفتخرون ويباهون بالأحاديث الثلاثيّات التي رواها ثقة الإسلام نوّر الله مضجعه في *الكافي* عن أصحاب العصمة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين لقلّة عدد الوسائط بينه وبين المعصوم عليه السلام، كما أنّ مخالفينا يريدون أن يكافئونا في ذلك، وشتّان بين المريد والمراد، فيأتون في حَذاء ثلاثيّات[١] (*الكافي* ثلاثيّات)[٢] *صحاح البخاري*، فتعساً[٣] لهم، فانظُر واعتَبِرْ.

ثمّ أقول: ولمّا انجرّ الكلام إلى ذكر ما استدلّ رهط من المحقّقين على رجحان الحديث العالي السند، وقد خطر بقريحتي الخاثرة على شاكلة هذه الحجّة التي أوردناها على رجحان الحديث العالي السند برهانٌ لطيفٌ على عدم جواز العمل بالاستصحاب في الأُمور الموجودة الثابتة في الزمان المقدّم، كما حكم به علم الهدى طيّب الله مضجعه فيه وفي قرينه مطلقاً من غير دليلٍ يروي الغليل ويشفي العليل، وعلى جواز العمل بالاستصحاب في الأُمور المعدومة سالفاً، كما هو المشهور بين أفاخم أصحابنا الإمامية نوّر الله تعالى مراقدهم فيه وفي قرينه الماضي، بلا استناد إلى برهان صحيح يقبل الاتّكال والتعويل عليه، يستحقّ[٤] البرهان أن يكتب بالتبر على الأحداق، لا بالحبر على الأوراق، فأردت أن أُذيّل البحث بنقل هذا البرهان، فإنّ الكلام ذو شجُون، فلا بأس بأن نطلق عنان القلم هُنَيئَةً، فنقول:

---

١. ب: الثلاثيّات.

٢. ما بين الهلالين من ج، د.

٣. التعس: الهلاك، يقال: تعساً لفلان، أي ألزمه الله هلاكاً. من «ص» (من هامش ج).

٤. صفة لـ«برهانٌ لطيفٌ».

....

قد ثبت في مَئِنّته أنّ الممكن محتاج في البقاء إلى علّته، حتّى أنّه لو لم يصل أثرها إليه في كلّ آن لصار معدُوماً صرفاً ولا شيئاً محضاً، وأيضاً جميع الممكنات جوهراً كان أو عرضاً محتاج دائماً مستمرّاً إلى العلل الأربعة بتّة إن كانت جسمانية، وإلى الفاعل والعلّة الغائية إن كانت مجرّدة عن شوائب المادّة بلا ريبة، بل وقد يحتاج مع هذا إلى وجود بعض الشرائط، ففي كلّ آنٍ لو هبّت نسيم العدم على واحد من أفنان هذه العلل لعاد الممكن إلى جُحْر عدمه الأصلي، وكلّ واحد من هذه العلل محتمل للوجود والعدم، فلو كان بعض الممكنات موجوداً في الزمن الأوّل حكماً شرعيّاً كان أم غيره فلا يبقى في الزمن الثاني إلّا بوجود علّته وبقائها، مثلاً: إذا كان الممكن جسمانياً، لا يكون إلّا بوجود علله الأربعة الضرورية المشهورة التي يحتمل كلّ منها للوجود والعدم، فبتركّب الاحتمالات العقلية بين هذه الأسباب من حيث الوجود والعدم يحصل ستّة عشر احتمالاً يحصل من ضرب الاثنين في الاثنين في الاثنين في الاثنين، ففي احتمال واحد منها وهو تحقّق جميع الأسباب والعلل الأربعة يتحقّق ويبقى المعلول الأوّل على حاله الأولي، وفي الاحتمالات الغابرة ـ أعني الخمسة عشر المخلّفة ـ ينتفي ويعود إلى فناء عدمه الأصلي، إذ يكفي في عدم المعلول انعدام واحد من أجزاء العلّة، فإذا كان في أكثر الاحتمالات المفصّلة عدم بقاء المعلول لازماً بتّة، وفي احتمال واحد نذر يلزم بقاؤه، وكان الظاهر إلحاق الفرد بالأعمّ الأغلب، كما سَرَدْنا عليك، كان الظاهر على طريقة البرهان السالف فقدان المعلول وانعدامه لا بقاؤه. نعم، إذا كان المعلول المستصحب أمراً عدمياً، كان الظاهر بمثل هذا بقاؤه على العدم الأصلي، وعدم هبوب نسيم الوجود على أفنان العلل الأربعة؛ لوجود المعلول.

فالصواب على تحقيقنا هذا التفصيل في حكم الاستصحاب الشرعي بين الأُمور الموجودة والمعدومة؛ ولكن بقي بعدُ هاهنا خبايا في زوايا المقام طويناها على غرّها

عن أبيه متوكّل بن هارون، قال: لَقيتُ يحيى بنَ زيدِ بنِ عليّ عليه السلام وهو متوجّهٌ إلى خراسان.

فسَلَّمْتُ عليه، فقال لي: من أَيْنَ أقْبَلْتَ؟ قلت: من الحجّ، فسألني عن أهله وبني عمّه بالمدينة،

وشرحناها في حواشينا على **شرح *المختصر*** العضدي، فهذا التفصيل والتحقيق ممّا لم يسبقني إليه أحد من الأُصوليّين. والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

قوله: عَنْ أبيهِ مُتوَكِّل بن هارُونَ.

أقول: لقد ذكر في ***[رجال] النجاشي***[1] أنّ المتوكّل بن عُمَير بن المتوكّل روى عن يحيى بن زيد بن علي عليه السلام دعاء ***الصحيفة***.

ونقل في كتاب ***الفهرست*** في ترجمته أنّه أخبرنا بذلك جماعة عن التَلَّعُكبَري، عن أبي محمّد الحسن يعرف بابن أخي طاهر، عن محمّد بن مطهّر، عن أبيه، عن عُمَيْر بن متوكّل، عن أبيه، عن يحيى بن زيد[2].

ولم نطّلع في الكتب المشهورة المصنّفة في الرجال على المتوكّل الراوي ***للصحيفة السجّادية*** سوى هذا، فيكون بحسب البادئ من النظر بين كلام النجاشي ***والفهرست***

---

١. ***رجال النجاشي*** ٤٢٦ / ١١٤٤.

٢. ***الفهرست*** ٤٧٧ / ٧٦٩، وفي بعض نسخه ـ وهي من النسخ المهمّة المعتمدة ـ ورد: المتوكّل أبو عمير بن متوكّل، يعني المتوكّل والد عمير بن متوكّل، وهو ديدن الشيخ أيضاً في بعض تأليفاته كرجاله، مثلاً: عبّر عن سنان والد عبد الله بن سنان بـ«سنان أبو عبد الله بن سنان»، وبذلك يرتفع الإشكال. كذا أفادنا سماحة آية الله السيّد موسى الشبيري الزنجاني أدام الله أيّام إفاداته.

وأَحفَى السؤالَ عن جعفر بن محمّدٍ عليه السلام.
فأَخْبَرْتُه بخبرِه وخبرِهم

من أنّ راوي ***الصحيفة*** متوكّل بن عمير وبين ما ورد في نسخ ***الصحيفة الكاملة*** المستفيضة[١] بين جماهير الأصحاب من أنّ الراوي متوكّل بن هارون منافاة، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه قد ينسب الولد إلى الجدّ، كابن بابويه، فلعلّ هارون كان جدّه الأعلى لا أباه.

قوله: **أحْفَى السُؤالَ**... إلى آخره.

أقول: إن كان بالحاء المهملة، كما وقع في أكثر النسخ المصحّحة، فهو من الإحفاء، بمعنى الاستقصاء في السؤال، ومنه ما ورد في الحديث المرويّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله: **احفُوا الشوارب واعفُوا اللحى ولا تتشبّهوا باليهود**[٢]، فإنّ الإحفاء بمعنى الاستقصاء في الأخذ، كما أنّ الإعفاء بمعنى التوفير.

ومن هذا ومن الحديث المرويّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله: **أنّ المجوس جزُّوا لحاهم ووَفَّرُوا شواربهم، وأمّا نحن نَجزُّ الشوارب ونُعفي اللحى، وهي الفطرة**[٣][٤]، أَنْبَطَ[٥] شيخنا الشهيد رضوان الله تعالى عليه تحريم حلق اللحية على الرجل، كما هو الدائر على

---

١. وبمثل هذا الإسناد ورد في سند رواية في ***كفاية الأثر***، ص ٣٠٢.

٢. ***من لا يحضره الفقيه*** ١: ٧٦ ح ٣٣٢ / ١٠٨؛ ***مكارم الأخلاق*** ١: ١٥٦ ح ٤٢١ / ٤؛ ***عوالي اللآلي*** ١: ١٣٥ / ٣٢؛ ***تذكرة الفقهاء*** ٢: ٢٥٣؛ ***بحار الأنوار*** ٧٦: ١١٢؛ ***مسند أحمد ابن حنبل*** ٢: ١٦، وفي طبع المحقّق برقم ٤٦٥٤، وبهامشه استخرجه من مصادر العامّة، فلاحظ.

٣. في هامش ج: التي خلق الله الناس عليها. ١٢.

٤. ***من لا يحضره الفقيه*** ١: ٧٦ ح ٣٣٤ / ١١٠؛ ***مكارم الأخلاق*** ١: ١٥٧ ح ٤٢٢ / ٥؛ ***تذكرة الفقهاء*** ٢: ٢٥٣؛ ***بحار الأنوار*** ٧٦: ١١٢.

٥. في هامش ج: أي استنبط. «١٢».

وحُزنِهم على أَبيه زيد بن عليّ عليه السلام، فقال لي: قد كان عمّي محمّد بن عليّ أشار على أبي بتركِ الخروجِ، وعرّفه إنْ هو خرج وفارقَ المدينةَ ما يكون إليه مصيرُ أَمْرِه.

فهل لقيتَ ابنَ عمّي جعفرَ بنَ محمّد عليهما السلام؟ قلتُ: نعم، قال: فهل سمعتَه يَذكُر شيئاً من أمري؟ قلتُ: نعم، قال: بِمَ ذكرني؟ خَبِّرْني، قلت: جُعلتُ فداك ما أُحبُّ أنْ أَستَقبِلَكَ بما سمعتُه منه، فقال: أَبالموتِ تُخَوِّفُني؟ هاتِ ما سمعتَه.

فقلتُ: سمعتُه يقول: إنّك تُقتَلُ وتُصْلَبُ كما قُتل أبوك وصُلِبَ، فتغيّر وجهُه وقال:

الألسنة، وقد ذكره في *قواعده*، حتّى أنّه فرّع عليه أنّه إذا اشتبه الخنثى نحكم بمقتضى الاحتياط الدائر بين التحريم والإباحة بتحريم حلق اللحية، إلحاقاً له بالرجل، وبمقتضى أصالة تحريم الجرح ما لم يدلّ دليل على جوازه، كالختان، بتحريم الختان إلحاقاً له بالمرأة[١].

ويؤيّد هذه القراءة شيوع استعمال «أحفى» مع «السؤال»، ولفظ «عن» متعلّق بـ«السؤال» لا بـ«أحفى»؛ لأنّه متعدّ بنفسه، كما في *القاموس*[٢].

وإن كان بالخاء المعجمة، كما في بعض النسخ، فمعناه ظاهر، لكنّه غير الظاهر؛ إذ لا مقتضى للإخفاء.

قوله: وَحُزْنِهم على أبيه زيد... إلى آخره.

أقول: فيه دلالة صريحة على ما ذهب إليه الإمامية من أنّ خروج زيد عليه السلام كان بالحقّ، ليسلّم الخلافة إلى مستحقّها من أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم أجمعين لا ليتصرّف فيها لنفسه، وقد نطقت به الروايات المستفيضة المروية عنهم، كما شرحت في

---

١. *القواعد والفوائد* ١: ٢٣٢، ذيل القاعدة ٧١.

٢. *القاموس* ٤: ٤٦١.

﴿يَمْحُواْ اللهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وعندَهُ أمُّ الكتاب﴾[١].
يا متوكّلُ، إنّ اللهَ أيَّدَ هذا الأمرَ بنا،

مَئِنّته.

وقد روى الصدوق في *عيون أخبار الرضا*[٢] حديثاً عن علي بن موسى الرضا عليه أفضل الصلوات ينصّ على هذا وعلى الاختلاف بينه وبين زيد أخيه المشهور بزيد النار[٣] حين خرج في البصرة في أيّام المأمون في حَقِّيّةِ الأوّل وبطلان الثاني.

وقد خالفهم وعاندهم العامّة في هذا، فذهبوا إلى أنّ زيداً كان باغياً في خروجه، حتّى أنّهم يروون عن الباقر صلوات الله وسلامه عليه أنّه منع أخاه زيداً من التلمّذ عند واصل بن عطاء المعتزلي، فإنّ واصل بن عطاء كان مخطّئاً لعلي عليه السلام في حرب الخوارج، ومن الخروج وادّعائه الخلافة لنفسه فلم يسمع منه، وقد ذكره الشهرستاني في كتاب ***الملل والنحل***[٤] وبطلانه[٥] بيّن، مع معارضة الأحاديث الصحيحة الصريحة.

قوله: ﴿يَمحُو الله ما يشاء﴾ ... إلى آخره.

أقول: وقد نقل بعض المحقّقين من المفسّرين[٦] أنّ له كتابين: أحدهما كتاب المحو والإثبات الذي يمحو الله منه ما يشاء ويثبت، والآخر أُمّ الكتاب ـ أعني الذي يعبّر عنه تارة في القرآن باللوح المحفوظ، وتارة بالكتاب المبين ـ المشتمل على كلّ رطب

---

١. الرعد: ٣٩.
٢. ***عيون أخبار الرضا*** عليه السلام ١: ٤٧٦ / ١٨٧.
٣. في هامش ج: لُقّب به؛ لأنّه كان أحْرَقَ بيوت بني العبّاس بالبصرة. «١٢».
٤. ***الملل والنحل*** ٣: ٢٨.
٥. في هامش ج: [أي بطلان] قول الشهرستاني وسائر العامّة. «١٢».
٦. الطبرسي في ***مجمع البيان*** ٦: ٢٩٨.

....

ويابس الذي لا يغيّر منه شيء، فإنّ الكتب المنزلة انتسخت، والمحو والإثبات إنّما يقع في الكتب المنتسخة لا في اللوح المحفوظ.

ونقل بعض المفسّرين أنّه إنّما سمّي أُمّ الكتاب؛ لأنّه الأصل الذي كتب فيه: سيكون كذا وكذا لكلّ ما يكون، فإذا وقع كتب الله: أنّه قد كان ما قيل إنّه سيكون.

وقد روى علي بن إبراهيم في الحديث الحسن، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **إذا كان[١] ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتَبة إلى السماء الدنيا[٢] فيكتبون ما يكون في[٣] قضاء الله** تبارك وتعالى **في تلك السنة، فإذا أراد الله أن يقدّم شيئاً أو يؤخّره أو ينقص شيئاً أو يزيد[٤] أمر الملك أن يمحو ما يشاء ثمّ أثبت الذي أراد**، قلت: وكلّ شيء هو عند الله مثبت في كتاب؟[٥] قال: **نعم**، قلت: فأيّ شيء يكون بعده؟ قال: **سبحان الله! ثمّ يحدث الله منه[٦] أيضاً ما يشاء تبارك (الله)[٧] وتعالى[٨]**.

أقول: ويستشعر من هذا الحديث أنّ كتاب المحو والإثبات هو السماء الدنيا، وأنّ

---

١. في المصدر: كانت.
٢. في هامش ج: يعني فلك القمر. وفي نسخة «د» والمصدر و*البحار*: سماء الدنيا.
٣. في المصدر و*البحار*: من.
٤. في المصدر: يزيده.
٥. في المصدر: قلت: وكلّ شيء عنده بمقدار مثبت في كتابه. وما في المتن مطابق لنقل *البحار*.
٦. لفظة «منه» ليست في المصدر و*البحار*.
٧. من نسخة ج والمصدر، وليس في *البحار*.
٨. *تفسير القمّي* ١: ٣٦٦ في ذيل الآية ٣٦ من سورة الرعد، وعنه في *البحار* ٤: ٩٩ / ٩ و٩٧: ١٢ / ١٨.

وجعل لنا العِلمَ والسيفَ فجُمعا لنا، وخُصّ بنو عمِّنا بالعِلم وحده، فقلت: جُعلتُ فداك إنّي رأيتُ الناسَ إلى ابن عمِّك جعفرٍ عليه السلام أميل منهم إليك وإلى أبيك، فقال: إنّ عمّي محمدَ بنَ عليّ وابنَه جعفراً عليهما السلام دَعَوَا الناسَ إلى الحياة ونحن دعوناهم إلى الموت.

فقلتُ: يا ابنَ رسولِ الله أَهم أَعلمُ أم أنتم؟

المراد بها النسخ، كما فسّره به أكثر المفسّرين، ويستشعر من العموم أنّ المراد[١] بالنسخ ما يعمّ البداء، كما هو الظاهر من كلام يحيى بن زيد أيضاً في هذا المقام.

ثمّ أقول: لا يبعد أن يقال: إن أردت تطبيق أكثر هذه الأحكام مع القوانين الفلسفية من وجود الكتابين وجريان المحو والإثبات في أحدهما دون الآخر، فلك أن تقول: كما أنّه سبحانه منزّه عن ملابسة الزمان ـ تعالى عنه علوّاً كبيراً ـ كذلك العقول المقدّسة عن شوائب الجسمية والمادّة، لتنزّهها عنها وتقدّمها على وجود الأفلاك المقدّم على الحركة، والزمان ليست زمانية، فلا يجري فيه المحو والإثبات والتغيّر باعتبار النسخ؛ لأنّها من توابع الزمان، وقد قيل: إنّه قد سُمّي العقل تارة في القرآن باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين، بخلاف بعض النفوس المتعلّقة بالأجسام والمادّة، فإنّها لتعلّقها بها وتأخّرها عن وجود الأفلاك بل عن حركتها وعن الزمان يجوز فيه المحو والإثبات والتبدّل من جهة نسخ الأحكام باعتبار لسومها ولزومها للأُمور الزمانية، فتدبّر.

قوله: **وَجَعَلَ لَنا السيف والعلمَ**... إلى آخره.

أقول: لا يدلّ هذا ـ كما يتوهّم ـ على ما ذهب إليه الزيدية من أنّ الإمام منحصر فيمن خرج بالسيف، فيكون يحيى متديّناً بنحلتهم الفاسدة، فليزم عليهم خروج

---

١. ج: المراد به.

فأَطرق إلى الأرض مليّاً، ثمّ رَفَعَ رأسَه

وقال: كلّنا له علمٌ، غيرَ أنّهم يَعلمون كلَّ ما نعلم، ولا نعلم كلَّ ما يعلمون.

ثم قال لي: أَكَتبتَ من ابن عمي شيئاً؟ قلت: نعم، قال: أَرِنيه، فأَخرجتُ إليه وجوهاً من العلم، وأَخرَجتُ له دعاءً أملاه عليّ أبو عبد الله عليه السلام، وحدّثني أنّ أباه محمّد بن عليّ عليهما السلام أملاه عليه وأَخبره أنّه من دعاء أبيه عليّ بن الحسين عليهما السلام،

الحسن والسجّاد صلوات الله عليهما من الإمامة بزعمهم الفاسد؛ ولهذا ارتكب بعضهم خروجهما منها بمجرّد هذا المذهب المهين، وذلك لأنّه يجوز أن يكون المراد أنّه جعل لنا السيف لإيصال الحقّ إلى من استحقّه من الأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

قوله: فَأطْرَقَ [إلى الأرض] مليّاً.

أقول: لعلّه[1] إمّا للتقيّة، أو للتفكّر في أنّ مراد المتوكّل بالعلم هل العلوم النظرية أو الحكمة العملية المعبّر عنها بالسياسات المدنية، أو لأجل إبانة أنّه لا نسبة بينه وبين هؤلاء الذين من أصحاب العصمة؛ لعدم المجانسة، وحمل كلام يحيى على الحميّة البشرية بعيد.

قوله: وقالَ: كُلّنا لَهُ عِلم.

لفظ الكلّ فيه وفي قرينتيه لكلّ واحد من معنى الاستغراق الأفرادي أو المجموعي محتمل.

قوله: أملاه عَلَيَّ.

الإملاء مأخوذ من الإملال، بقلب اللّام ياءً ثمّ همزة، كالتظنّي من التظنّن، والتفصّي من التفصّص، كما هو دأبهم في الكلمات المضاعفة، وأكثر ما يستعمل الإملاء عندهم في موضع تكلّم به المُمِلّ إماماً كان أو غيره تدريجاً ليكتبه الراوي، والظاهر أنّ

---

١. د: العلّة.

من دعاء الصحيفة الكاملةِ .

فَنَظَرَ فيه يحيى حتى أتى على آخره ، وقال لي : أَتَأْذَنَ في نَسْخِه؟ فقلتُ : يا ابنَ رسول الله أَتَسْتَأْذِنُ فيما هو عنكم؟ فقال : أما لأُخْرِجَنَّ إليك صَحِيفَةً من الدعاء الكاملِ ممّا حَفِظَهُ أبي عن أبيه ، وإنّ أبي أَوْصاني بصَونها وَمَنْعِها غيرَ أهلِها .

قال عُمير : قال أبي : فقُمتُ إليه فقَبَّلتُ رأسَه وقلت له : واللهِ يا ابن رسولِ الله إنّي لأَدِينُ اللهَ بحبّكم وطاعتكم ، وإنّي لأَرجُو أَنْ يُسْعِدني في حياتي ومماتي بولايتكم ، فَرَمىٰ صحيفتي التي دفعتُها إليه إلى غلامٍ كان معه .

وقال : أُكْتُبْ هذا الدعاءَ بخطٍّ بيّنٍ حَسَنٍ وأَعْرِضْه عليّ لعلّي أَحفظه، فإنّي كنتُ أَطلبُه من جعفر حفظه الله فيَمنَعْنيه . قال متوكّل : فَنَدِمتُ على ما فعلتُ، ولم أَدْرِ ما أَصنع، ولم يكن أبو عبد الله عليه السلام تَقَدَّم إليّ ألّا أَدفَعَه إلى أَحدٍ .

المقصود من الإملال زيادة الضبط والتثبّت.

قوله: مِنْ دُعاء الصحيفةِ الكاملةِ.

هذا الدعاء ملقّب[١] بزبور أهل البيت، كما ذكره ابن شهرآشوب في ***معالم العلماء*** في ترجمة المتوكّل بن عمير[٢]، وذكر في ترجمة يحيى بن علي البرقي[٣] أنّه روى[٤] عن الصادق عليه السلام الدعاء المعروف بإنجيل أهل البيت[٥].

وقال ابن شهرآشوب في هذا الكتاب: قال الغزّالي: أوّل كتاب صنّف في الإسلام

---

١. ب: الملقّب.

٢. ***معالم العلماء*** ١٢٥ / ٨٤٧.

٣. في المصدر: الرقّي.

٤. ظ ج : مروي. وفي المصدر: يروي.

٥. ***معالم العلماء*** ١٣١ / ٨٨٦.

ثمّ دعا بِعَيْبَةٍ فاستخرج منها صحيفةً مُقْفَلَةً مختومةً، فنظر إلى الخاتم وقَبَّلَه وبكى، ثمّ فَضَّه وَفَتَحَ القُفْلَ، ثمّ نَشَرَ الصحيفةَ ووَضَعها على عينه وأَمَرَّها على وجهِه.

وقال: واللهِ يا متوكّلُ لولا ما ذكرتَ من قول ابن عمّي أنّني أُقْتَلُ وأُصْلَبُ لما دفعتها إليك، ولكنتُ بها ضنيناً، ولكنّي أَعلمُ أنّ قولَه حقٌّ، أَخَذَه عن آبائه، وأنّه سَيَصِحُّ، فخِفتُ أن يقع مثلَ هذا العلم إلى بني أُميّة فيَكْتُموه ويَدَّخِروه في خزائنهم لأنفسِهم، فاقبِضها واكفِنيها وَتربَّص بها.

فإذا قضى اللهُ مِن أمري وأمر هؤلاء القومِ ما هو قاضٍ فهي أَمانةٌ لي عندك حتى تُوصِلها

كتاب صنّفه ابن جُرَيج[١] في الآثار وحروف التفاسير عن مجاهد وعطاء بمكّة، ثمّ كتاب معمر بن راشد الصنعاني باليمن، ثمّ كتاب ***الموطّأ*** بالمدينة لمالك بن أنس، ثمّ ***جامع سفيان الثوري***، بل الصحيح أوّل من صنّف فيه أمير المؤمنين عليه السلام جمع كتاب الله جلّ جلاله، ثمّ سلمان الفارسي رضي الله عنه، ثمّ أبو ذرّ الغفاري، ثمّ أصبغ بن نُباتة، ثمّ عبيد الله[٢] بن أبي رافع، ثمّ ***الصحيفة الكاملة*** عن زين العابدين عليه السلام[٣].

قوله: **ثُمّ دَعا بِعَيْبَةٍ.**

العيبة ـ بالعين المهملة المفتوحة ـ: الوعاء الذي يجعل فيه الثياب أو لامة الحرب.

قوله: **ولَكُنْتُ بِها[٤] ضَنيناً.**

أقول: لمّا كانت الضنّة صفة غير محمودة فالمقصود منها إمّا الضنّة عن غير أهلها

---

١. هذا هو الصواب، وهو عبد الملك بن عبد العزيز بن جُريج، وفي النسخ: أبو جريح، وفي المصدر: ابن جريح.

٢. المثبت من المصدر، وهو الصواب، وفي النسخ: عبد الله.

٣. ***معالم العلماء***: ٢.

٤. في النسخ: به.

إلى ابنَي عمّي : محمدٍ وإبراهيمَ

والمستحقّ للدعاء بها من الفِرَق وذوي الأهواء المضلّة، كما يشعر به قوله سابقاً: «ومنعها غير أهلها»، أو المراد أنّ الداعي لمّا كان ينبغي أن يكون متّصفاً ببعض الصفات الفاضلة من التقوى والزهد وما ضاهاهما، ويشترط في استجابة دعائه بعض الشرائط المعهودة المشروحة في مظانّها ومآنّها، فإذا لم يكن الداعي متّصفاً بتلك الصفات والشرائط الفاضلة كانت الضنّة بالنسبة إليه محمودة، فلعلّ المتوكّل لمّا لم يكن متّصفاً بها كان يحيى بإعطاء هذا الدعاء له ضنيناً، فلمّا علم أنّه يقتل وخاف عليه من وقوعه إلى أيدي بني أُميّة، وكان المتوكّل لحسن عقيدته ومعرفته بالإمامة أحقّ منهم، أعطى يحيى هذا الدعاء بعد ما كان ضنيناً به.

قوله: إلى ابْنَي عمّي محمّد...

أقول: قد روى ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكليني في كتاب الحجّة من *الكافي*[1] في باب ما يفصل به بين دعوى الحقّ والباطل في أمر الإمامة حديثاً طويلاً في بيان خروج عبد الله بن الحسن وابنه محمّد، يرجع مغزاه إلى أنّ عبد الله هذا لمّا عزم على خروج ولده محمّد أتى الصادق عليه السلام، ولقيه وكلّمه مراراً، واستدعى منه عليه السلام أن يجيبه في البيعة، ومنعه عليه السلام حتّى أنّه كلّما ازداد عليه السلام من منعه ونصحه لترك الخروج ازداد شوقاً إليه، حتّى أنّه جرى الكلام بينهما، إلى أن قال عبد الله[2] ـ ما يدلّ على إزرائه بشأن الحسين عليه السلام ـ ثمّ قال الصادق عليه السلام لعبد الله ـ لبيان حال ولده محمّد ـ: والله إنّك لتعلم أنّه الأحول الأكشف الأخضر المقتول بسُدّة أشجع[3] عند بطن[4] مسيلها،

---

١. *الكافي* ١: ٣٥٨ ـ ٣٦٦ / ١٧.

٢. بعده في النسخ: عليه السلام!

٣. في هامش ج: موضع بقرب مدينة الرسول.

٤. في هامش ج: أي في وسط الوادي. «١٢»

....

وأنكر عبد الله ذلك، فقال: ليس هو ذلك، بل حلف بالله تعالى بقوله: وليقومنّ[١] بثار[٢] بني أبي طالب جميعاً، ثمّ أخبر الإمام بقتل محمّد ابنه قائلاً لعبد الله: فاتّقِ الله وارحم نفسك وبني أبيك[٣]، فوالله إنّي لأراه أشأم سلحة[٤] أخرَجتها أصلاب الرجال إلى أرحام النساء، والله إنّه المقتول بسُدّة أشجع بين دورها، والله لكأنّي به صريعاً[٥] مسلوباً بزّته[٦] بين رجليه لبنة[٧].

ثمّ قال الراوي للحديث المذكور: فما أقمنا بعد ذلك إلّا عشرين ليلة حتّى قدمت رسل أبي جعفر منصور فأخذوا أبي وعمومتي، ثمّ قال الراوي: فصفّدوا في الحديد، ثمّ حملوا في محامل أعراء لا وطاء فيها ووُقِفوا بالمصلّى لكي يشتمهم الناس، قال: فكفّ الناس عنهم ورَقُّوا لهم للحال التي هم فيها، وقال: ثمّ انطلقوا بهم حتّى وقفوا عند باب مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، ثمّ روت[٨] خديجة بنت عمر بن علي عليه السلام ابن الحسين بن علي عليه السلام: أنّهم لمّا أُوقفوا عند باب المسجد ـ الباب الذي يقال له: باب جبرئيل ـ أطّلع عليهم أبو عبد الله عليه السلام وعامّة ردائه مطروح بالأرض، ثمّ أطّلع من باب المسجد فقال: لعنكم الله يا معاشر الأنصار ـ ثلاثاً ـ ما على هذا عاهدتم رسول الله صلى الله عليه وآله ولا بايعتموه، أما والله إن كنتُ حريصاً ولكنّي غُلِبتُ، وليس للقضاء مدفع.

---

١. في هامش ج: أي ولده محمّد.

٢. في هامش ج: الثار: الدم والطلب به. من «ص».

٣. في هامش ج: أي بني أعمامكم وأقربائك.

٤. عذره، پليدى (من هامش ج).

٥. المثبت من المصدر، و«خ ل» بهامش ج، وفي سائر النسخ: سريعاً.

٦. جامه (من هامش ج).

٧. خشت (من هامش ج).

٨. في النسخ: روى.

....

ثمّ نقل فيه أنّه عليه السلام دخل بيته فَحُمّ[١] عشرين ليلة، لم يزل يبكي فيها الليل والنهار حتّى خفنا عليه[٢].

ثمّ نقل فيه أنّه لمّا أُطلع بالقوم في المحامل قام أبو عبد الله عليه السلام من المسجد ثمّ أهوى إلى المحلّ الذي فيه عبد الله بن الحسن يريد كلامه، فمنع أشدّ المنع، وأهوى إليه الحرسِي فدفعه وقال: تنحَّ عن هذا.

ثمّ نقل ابتلاء هذا الحرسي في هذا اليوم وموته بالبقيع.

ثمّ روي أنّه لمّا أُخبر محمّد بن عبد الله بقتل أبيه وبعض عمومته دون بعض ظهر محمّد ودعا الناس لبيعته، ثمّ شاور عيسى بن زيد بن علي بن الحسين عليه السلام، وكان من ثقاته، وكان على شرطه، فشاوره في البعثة إلى وجوه قومه، فقال عيسى: ابعث إلى رئيسهم وكبيرهم ـ يعني أبا عبد الله جعفر بن محمّد عليه السلام ـ فإنّك إذا غلظت[٣] عليه علموا جميعاً أنّك ستمرّهم على الطريق التي أمررت عليها أبا عبد الله عليه السلام، ثمّ قال: فوالله ما لبثنا أن أُتي بأبي عبد الله عليه السلام حتّى أُوقف بين يديه، فقال له عيسى: أسلِم تَسلم[٤]، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: أحدثت نبوّةٌ بعد محمّد عليه السلام، فقال له محمّد: لا، ولكن بايع تأمَن على نفسك ومالك وولدك لا تكلَّفَنّ حَرباً.

ثمّ قال: إنّه قال له محمّد: لا بدّ من أن تبايع، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما فيَّ يا ابن

---

١. أي صار محموماً، أي ذا حمّى. «١٢» (من هامش ج).

٢. في المصدر: فهذا حديث خديجة. قال الجعفري: وحدّثنا موسى بن عبد الله بن الحسن أنّه لمّا طلع بالقوم.

٣. في المصدر: أغلظت.

٤. من السِلْم وهو الصلح والبيعة. (من هامش ج).

....

أخي طَلَبٌ ولا هَرَب[١].

ثمّ قال عليه السلام له: واللهِ، والرحمِ أن تدبر عنّا ونشقى بك.

ثمّ نقل أنّه قال محمّد للصادق عليه السلام: قد والله مات أبو الدوانيق، يعنى أبا جعفر، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: وما تصنع (بي وقد مات)[٢]؟ قال: أُريد الجمال بك، قال: ما إلى ما تريد سبيلٌ، لا والله، ما مات أبو الدوانيق إلّا أن يكون مات موت النوم، قال: والله لتُبايعني طائعاً أو مكرهاً ولا تُحمد في بيعتك[٣]، فأبى عليه إباءً شديداً، فأمر به إلى الحبس.

ثمّ نقل عن عيسى بعض مكالمات شنيعة بالنسبة إلى الصادق عليه السلام لا يقتضي المقام نقلها، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام لمحمّد: لكأنّي بك خارجاً من سُدّة أشجع إلى بطن الوادي، وقد حمل عليك فارس معلمٌ في يده طرّادة[٤] نصفها أبيض ونصفها أسود، على فرس كُمَيتٍ أقرح[٥]، فطعنك، فلم يصنع فيك شيئاً[٦]، وضربت خَيْشُوم فرسه فطرحته، وحمل عليك آخر خارجٌ من زقاق آل أبي عمّار الدئليّين عليه غديرتان مضفورتان[٧] قد خرجتا من تحت بيضته[٨]، كثير شعر الشاربين، فهو والله صاحبك[٩].

---

١. في المصدر: حرب.

٢. من ج، د، والمصدر.

٣. في هامش ج: أي لا تكون لك منّةٌ عليّ في صورة الإكراه. «١٢»

٤. أي سنان (هامش ج).

٥. أقرح: اسبى كه اندک سفيدى بر روى او باشد «كنز» (هامش ج).

٦. في هامش ج: أي فلم يقتلك.

٧. الضَفْر: نسج الشعر وغيره عريضاً (من هامش ج).

٨. في نسخة د والمصدر: بيضة.

٩. في هامش ج: أي يقتلك. «١٢».

....

ثمّ قال له محمّد: حَسِبْتَ فأخطأت.

ثمّ نقل أنّه أدخل الصادق عليه السلام إلى السجن، ثمّ بعث محمّد إلى جعفر عليه السلام فخلّى سبيله.

ثمّ روى أنّه لمّا خرج محمّد ووصل إلى أشجع خرج إليه الفارس الأوّل، فضربه محمّد وأثخنه كما قال الصادق عليه السلام له، ثمّ خرج حميد بن قحطبة وقتل محمّداً كما أخبر عنه الصادق عليه السلام.

فمنطوق ما خرّجنا من هذه الرواية على الإجمال يدلّ على أنّ الصادق عليه السلام مَنَعَ عبد الله وابنه محمّداً عن الخروج أشدّ ما يمكن من المنع، وإنّما كانا من ذوي الأهواء الفاسدة المضلّة، وإنّهما أرادا أن يبايع الإمام عليه السلام معهما ويغصبا حقّه عليه السلام، وإنّهما ملعونان مطرودان من رحمة الله سبحانه، وأنّ التشبيه المذكور فيما سيأتي من قوله: فوالله إنّي لأعلم أنّكما ستخرجان كما خرج... إلى آخره، باعتبار مطلق الخروج لا في الحقّية، فإنّ زيداً قطعاً ـ كما مرّ آنفاً ـ ويحيى ابنه ـ على الأظهر ـ كانا في الخروج محقّين ليسلّما الخلافة إلى مستحقّها من الأئمّة الطّاهرين الأقدسين صلوات الله عليهم أجمعين، بخلاف عبد الله وابنيه كما تلونا عليك، وإنّما أسهبنا في هذا المقام بالنقل من ثقة الإسلام؛ لكونه دالاً على عوائد كثيرة أفضى إليها الكلام.

ابنَي عبدِ الله بن الحسن بن الحسن بن عليّ عليهما السلام ، فإنّهما القائمانِ في هذا الأمرِ بعدي .

قال المتوكّل : فَقَبَضْتُ الصحيفةَ، فلمّا قُتل يحيى بنُ زيد صِرتُ إلى المدينة فلقيتُ أبا عبد الله عليه السلام فحدّثتُه الحديثَ عن يحيى ،فبكى واشتَدَّ وَجْدُه به ، وقال : رحم الله ابنَ عمّي وَأَلْحَقَه بآبائه وأجداده ، واللهِ يا متوكلُ ما منعني مِن دَفْعِ الدعاء إليه إلّا الّذي خافه على صحيفة أبيه، وأينَ الصحيفة؟ فقلتُ : ها هي، ففتحها وقال : هـذا واللهِ خطُّ عمّي زيدٍ ودعاءُ جدّي عليّ بن الحسين عليهما السلام .

ثم قالَ لابنه : قُمْ

قوله: ابْنَي عبدِ اللهِ بن الحَسَن... إلى آخره.

عبد الله هو كما ذكر ابن أبي الحديد في **شرح *نهج البلاغة*** هو الذي سمّاه المنصور الدوانيقي بأبي قحافة تهكّماً به؛ لأنّ ابنه محمّداً ادّعى الخلافة ووالده حيّ، كما أنّـه لم يدّع الخلافة مَن أبوه حيّ سوى أبو بكر وأبوه حيّ، كان منقطعاً في بـيته مكـفوفاً عاجزاً عن الحركة، حتّى أنّه روي أنّه منع ابنه من ادّعائها فلم ينجع، وسوى أبو بكر عبد الكريم الطائع لله، تولّى للخلافة وأبوه المطيع خلع نـفسه مـن الخـلافة وعـهد إلى ابنه[١].

---

١. **شرح *نهج البلاغة*** ١: ١٥٦ مع اختلاف في الألفاظ.

يا إسماعيلُ فاتِني بالدعاء الذي أمرتُك بحفظه وصَونه، فقام إسماعيلُ فأَخْرَجَ صحيفةً كأنّها الصحيفةُ التي دَفَعَها إليَّ يحيى بن زيد، فقبَّلَها أبو عبد الله ووضعها على عينه وقال: هذا خطُّ أبي وإملاء جدّي عليهما السلام بمَشْهَدٍ منّي، فقلتُ: يا ابن رسولِ الله إن رأيت أن أَعْرِضَها مع صحيفة زيد ويحيى فأَذِنَ لي في ذلك.

وقال: قد رأيتُكَ لذلك أهلاً، فنظرتُ وإذا هُما أمرٌ واحد، ولم أَجِدْ حرفاً منها يُخالف ما في الصحيفة الأُخرى؛ ثم استأذنتُ أبا عبد الله عليه السلام في دفع الصحيفة إلى إبنَي عبد الله بن الحسن، فقال: ﴿إنّ الله يأمركم أنْ تُؤَدُّوا الأماناتِ إلى أهلِها﴾. نعم، فادْفَعْها إليهما.

فلمّا نهضتُ للقائهما قال لي: مكانَك، ثمّ وجّه إلى محمّد وإبراهيم فجاءا، فقال: هذا ميراث ابن عمّكما يحيى من أبيه قد خصّكما به دونَ إخوته، ونحن مشترطون عليكما فيه شرطاً، فقالا: رحمك الله قُلْ، فقولك المقبول،

قوله: يا إسماعيل...

هذا ما ورد فيه حديث البداء من إمامته إلى إمامة موسى بن جعفر عليهما السلام بمعنى النسخ، كما نقله كثير من علمائنا الإمامية، وإنكارُ بعض أعاظم المحقّقين نوّر الله مضجعه في كتاب *نقد المحصّل*[١] مطلق البداء، وصحّة هذا الحديث مع شيوعه واستفاضته بين جماهير الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين في الكتب المعوّلة[٢] عليها[٣] من الحديث مستبعدٌ جدّاً، ولا سيّما من هذا المحقّق.

قوله: قالَ لي: مكانَكَ.

---

١. *نقد المحصّل*: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

٢. في هامش ج: *كالكافي*، *وكتاب التوحيد* لابن بابويه، وكتاب *عيون أخبار الرضا*.

٣. ج: عليهما.

فقال : لا تَخرجا بهذه الصحيفة من المدينة ، قالا : ولِمَ ذاك؟ قال : إنّ ابن عمّكما خاف عليها أمراً أخافه أنا عليكما ، قالا : إنّما خاف عليها حين علم أنّه يُقتل ، فقال أبو عبد الله : وأنتما فلا تأمنا، فوالله إنّي لأَعلَمُ أنّكما ستُخرجان كما خَرج، وستُقتلان كما قُتل .

فقاما وهما يقولان :

أي الزمه، والظاهر أنّ مقصوده ـ كما يشعر به قوله: «ثمّ وجه» إلى آخره ـ تعظيم ***الصحيفة السجّادية***، لئلّا يحمل إليهما، بل وجّه إليهما ليتشرّفا ويتبرّكا بلقاء ***الصحيفة*** واستقبالها.

قوله: **فَقالَ: لا تَخْرجا بهذهِ الصحيفةِ...**

وفي نسخة ابن إدريس: **لا تُخرجا هذه.**

أقول: قد ذكر بعض المحقّقين من علماء العربية[1] أنّ الفرق بين «أذهبَ عمروٌ زيداً» و«ذهب عمروٌ بزيدٍ» مثلاً: أنّ الأوّل على أصل إذهاب عمرو لزيد فقط، وقد يستنبط ذهاب عمرو معه بالقرائن الخارجية، بخلاف الثاني، فإنّه باعتبار معناه المقدّم يدلّ على ذهاب كلّ منهما ومصاحبتهما في الذهاب.

وعلى هذا يكون قوله عليه السلام على الرواية المشهورة أدلّ وأنصّ وأصرح في عدم خروجهما من المدينة مع ***الصحيفة*** منه على رواية ابن إدريس، بل على هذه الرواية إنّما يدلّ صريحاً على عدم إخراج ***الصحيفة*** منها لا على عدم خروجهما منه أيضاً، والمقام يقتضي المنع منهما جميعاً كما لا يخفى، فالرواية المستفيضة أولى.

قوله: **فوالله... إلى آخره.**

أقول: هذا يدلّ على أنّه يجوز أن يحلف الإمام عليه السلام على ما علمه من المغيّبات وإن لم يعلمه بالحواس الظاهرة، وهذا لا ينافي أن يكون التكاليف الشرعية بالنسبة إليهم

---

١. انظر ***رياض السالكين*** ١: ١٤٠.

لا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم، فلمّا خرجا قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا متوكّل كيف قال لك يحيى: إنّ عمّي محمّداً وابنَه جعفراً دَعَوا الناسَ إلى الحياة ودعوناهم إلى الموت. قلت: نعم أَصلحك الله، قد قال لي ابنُ عمّك يحيى ذلك.

فقال: يَرْحَمُ اللهُ يحيى، إنّ أبي حدَّثني عن أبيه عن جدّه عن عليّ عليه السلام: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أَخَذَتْهُ نَعْسَةٌ ـ وهو على منبره ـ فرأى في منامه رجالاً يَنْزَون على منبره نَزْوَ القِرَدَةِ يَرُدُّون الناسَ على أَعقابهم القَهقَرَى، فاستوى رسولُ اللهِ جالساً والحزنُ يُعرف في وجهه، فأتاه جبرئيل عليه السلام بهذه الآية:

موقوفة مقصورة على ما يعلمونه بالعلوم الظاهرية لا يتعدّى إلى معلوماتهم بالعلوم الإلهامية الغيبية، كحال علي عليه السلام مع ابن مُلجَم الملعون، وحال الحسين عليه السلام في خروجه إلى الكوفة، مع علمهما بحقيقة المآل.

قوله: لا حَوْلَ وَلا قُوّةَ إلّا باللهِ العَلِيّ العَظيمِ.

قد نقل أنّ الحول بمعنى القوّة، كما ذكره بعض اللغويّين، وليس كذلك، بل الحقّ أنّ معناه كما روي عن الصادق عليه السلام: **لا حول عن المعاصي إلى الطاعات ولا قوّة على الطاعات إلّا بتوفيق الله العليّ العظيم لهما**[1].

أقول: ولا يبعد أن يكون وجه تقديم الحول على القوّة أنّ التخلية مقدّمة على التحلية، كما اشتهر وذاع بين جماهير المحقّقين من المتألّهين، فتحويل النفس من المعاصي إلى الطاعات وإعدادها لها مقدّم على تحليتها بالطاعات والكمالات الأبدية.

---

١. *معاني الأخبار*: ٢١ ـ ٢٢ / ١؛ *كتاب التوحيد للصدوق*: ٢٤٢، باب ٣٥، ح ٣. وعنه في *بحار الأنوار* ٥: ٢٠٣ / ٢٩، وفي هذه المصادر وردت الرواية عن الباقر عليه السلام.

﴿وَما جَعَلْنا الرُّؤيا التي أَرَيْناكَ إلّا فِتْنَةً لِلنّاسِ والشجَرَةَ المَلْعُونَةَ فِى القُرآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَما يَزِيدُهُم إلّا طُغْياناً كَبِيراً﴾[١]، يعني بني أميّة.

قال: يا جبرئيلُ أعلى عَهدي يكونون وفي زمني؟ قال: لا،

قوله: ﴿وَماجَعَلْنا...﴾.

اعتركت آراء المفسّرين في هذه الرؤيا، فمنهم مَن قال: إنّها الرؤيا التي أراها الله تعالى نبيّه في المنام من مصارع كفّار قريش حتّى قال: لكأنّي أنظر إلى مصارع القوم، وهو يومئ إلى الأرض ويقول: هذا مصرع فلان، هذا مصرع فلان، فجعل قريش رؤياه سُخريّةً[٢].

ومنهم مَن جعلها حديث إسراء النبيّ ﷺ من مكّة إلى بيت المقدّس وإلى السماوات في ليلة واحدة، فالمراد بالرؤيا الرؤية، فإنّ الإسراء على المذهب الحقّ كان في اليقظة، خلافاً لشرذمة يزعمون أنّه كان في المنام، وهذا القول مرويّ عن ابن عبّاس.

والمقصود من الفتنة الامتحان وشدّة التكليف، لينحاز[٣] المصدّق من المكذّب فيما يحقّ به كلّ منهما.

ومنهم من قال: إنّها الرؤيا التي رأى في المدينة أنّه سيدخل مكّة فصدّه المشركون بالحديبية، فدخل على رهطٍ منهم شبهة؛ لعدم دخولهم في تلك السنة، فلمّا عرضوها على النبيّ ﷺ قال ﷺ: لتدخلنّها إن شاء الله، ثمّ دخل في العام القابل، فأنزل الله تعالى: ﴿لقد صَدَقَ اللهُ رسولَه الرؤيا بالحقّ﴾[٤]، ومنهم من فسّر الرؤيا بما نقل المتوكّل عن

---

١. الإسراء: ٦٠.

٢. ذكره الزمخشري في *الكشاف* ٢: ٦٧٥.

٣. ظ خ‍ل بهامش ج: لينماز، وفي هامشه: انمياز جدا شدن «كنز».

٤. الفتح: ٢٧.

الصادق صلوات الله وسلامه عليه في هذه الصحيفة المباركة، من رؤيا نزو القردة وصعودها على منبره.

وقال في *مجمع البيان*(١): وهو المرويّ عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، والظاهر أنّ التفسير الأخير أصوب، وعلى هذا المراد بالشجرة الملعونة بنو أُمية حيث قتلوا ذرّيّته.

وقيل: المراد بها شجرة الزقّوم، كما روي عن ابن عبّاس، وجعلت فتنة باعتبار أنّ المشركين قالوا: إنّ النار تحرق الشجرة، فكيف ينبت في النار وصدّق بها المؤمنون؟!

وقيل: أُريد بها اليهود.

قلت: ويناسب التفسير الأخير للرؤيا ما وجدت في كتاب *مروج الذهب* للمسعودي(٢)، من أنّ يزيد بن معاوية لعنهما الله تعالى أخبث بني أُميّة وأعداهم لأهل بيت النبوّة، كان كثير المحبّة بالقردة(٣)، حتّى أنّه كلّما ركب مع عسكره كانت في قدّامه قردة راكبة مكلّلة بالجواهر الثمينة، فأمر الشعراء البلغاء في هذا(٤) الزمان بمدح هذه القردة في بعض الأعياد مقدّمةً(٥) لجيش يزيد لعنه الله(٦).

---

١. *مجمع البيان* ٦: ٦٥٤، وذكر فيه أيضاً الأقوال السابقة والآتية.

٢. *مروج الذهب* ٣: ٦٧ ـ ٦٨.

٣. في هامش ج: ظ ل: للقردة.

٤. في هامش ج: ظ ل: ذاك.

٥. ب: مقدّماً.

٦. قال المجلسي في *الفرائد*: ٥٨ (الهامش) بعد نقل كلام الشارح: ولا يخفى أنّ كون يزيد لعنه الله مولعاً بالقردة لا ربط له كثيراً برؤية بني أُميّة على صورة القردة مع أنّه أقلّهم صعوداً على المنبر كما يعلم من ملاحظة مدّة ولايته، على أنّ الكلام في كون المراد بالآية ذلك، ولا دلالة له على ذلك ولو فرضنا له وجه مناسبة بالرؤيا تأمّل.

ولكنْ تَدور رَحَى الإسلام من مُهاجرك فـتَلْبَثُ بـذلك عَـشْراً، ثم تَـدُورُ رَحَـى الإسلامِ على رأسِ خمسٍ وثلاثين مِن مُهاجَرك فتَلْبَثُ بذلك خمساً.

ثُمّ لاَ بُدّ مِن رَحَىٰ ضَلالةٍ هي قائمةٌ على قُطبها، ثمّ مُلكُ الفراعنة.

قال: وأنزلَ اللهُ تعالى في ذلك: ﴿إنّا أنزلناه في ليلةِ القدر * وما أدراك ما ليلةُ القدر * ليلةُ القدر خيرٌ مِن ألفِ شهرٍ﴾،

قوله: وَلٰكِنْ تَدُورُ رَحَى الإسلامِ... إلى آخره.

أقول: هذه المدّة، أعني عشر سنين، هي مدّة حياة النبيّ ﷺ بعد المهاجرة من مكّة إلى المدينة، وزمان نبوّتها في المدينة، فهي إذا انضمّت إلى خمسة وعشرين سنة مدّة غصب الأشقياء الثلاثة منصب الخلافة ارتقت إلى خمسة وثلاثين سنة من الهجرة بحيث إذا انقضت وأُكملت مدّتها دارت رحى الإسلام على محوره، أعني قطب العترة الطاهرة وعشيرته[1] القادة، علي بن أبي طالب صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين في خمس سنين مدّة خلافته وخلافة أكبر السبطين، فتكمل بها أربعون سنة من مهاجرة رسول الثقلين.

قوله: ثُمَّ لا بُدّ مِن رَحىٰ ضَلالةٍ... إلى آخره.

هذا إشارة إلى مدّة خلافة بني أُميّة لعنهم الله تعالى وهي ألف شهرٍ إلّا خمسين شهراً تخميناً، وهو ثمانون سنة بالتقريب، كان الناس يسبّون فيها عليّاً عليه السلام بإغوائهم على رؤوس الأشهاد حتّى وفّق الله تعالى عمر بن عبد العزيز لدفع هذه البدعة بين الأُمّة.

قوله: ثُمَّ مُلْكُ الفراعنةِ.

بالنصب مفعول مطلق ليملك، أو بالرفع خبر مبتدأ محذوف، أو فاعل فعل مقدّر، وهذا إشارة إلى مدّة خلافة بني العبّاس، وقد أنبأ سيفُ الله المسلول ـ الذي ردّت إليه الشمس في الأُفول علي بن أبي طالب عليه من الصلوات أبهاها وأنماها ـ بعلمه الحاوي للمغيبات في بعض خطبه المعزى إليه من *نهج البلاغة*[2] إلى انقراض دولة بني

---

١. د: عترته. وكتب فوقها عشرته.

٢. *نهج البلاغة*: الخطبة ١٢٨.

تَملِكُها بنو أُميّة ليس فيها ليلة القدر.

قال: فَأَطْلَعَ اللهُ نبيَّه عليه السلام أنّ بني أُميّة تَمْلِك سلطانَ هذه الأُمّةِ ومُلْكَها طولَ هذه المدةِ،

عبّاس بظهور بعض الأتراك بنعوتهم المتلوّة فيه، كما وقع، مع كونه في بادئ النظر خلاف القياس، أعني ظهور جنكيزخان وجنوده.

قوله: **تَمْلِكُها**[1] **بَنُو أُمَيّة**... إلى آخره.

هذا مشعر، بل ناصّ على خلاف ما ذهب إليه قوم منهم ابن عبّاس من أنّه إنّما كانت ليلة القدر في عهد النبيّ صلوات الله وسلامه عليه ثمّ رفعت، وقد دلّ كثير من الأحاديث الصحيحة المروية عن أصحاب العصمة صلوات الله عليهم أجمعين كما نقله ثقة الإسلام قدّس الله تعالى نفسه وروحه في ***الكافي***[2] على بطلان هذا المذهب.

ثمّ اختلف المثبتون الأكثرون في ليلة القدر، فذهب أبو حنيفة إلى أنّ ليلة القدر يكون في كلّ ليلة من ليالي السنة بلا ترجيح، حتّى أنّه فرّع على مذهبه الفاسد أنّه لو علّق طلاق امرأته على ليلة القدر لم يقع إلى مضيّ سنة.

أمّا جمهور الفقهاء فبعد ما ذهبوا أنّها في شهر رمضان اختلفت آرائهم في تعيّنها، فذهب بعضهم إلى أنّها ليلة الأوّل منه، وبعضهم إلى أنّها ليلة سبع عشرة منه، وبعضهم إلى أنّها[3] ليلة سبع وعشرين، وبعضهم إلى أنّه منحصر في ليلة تسع بقين منه وسبع وخمس وثلاث بقين منه وآخر ليلة منه، وبعضهم إلى أنّها منحصرة في ليالي ثلاث:

---

١. ضبط في النسخ أيضاً: يملكها.

٢. انظر ***الكافي*** ١: ٢٤٧ / ٢.

٣. ب، د: أنّه.

....

ليلة تسع عشرة وليلة إحدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين، وهو المروي عن أبي عبد الله صلوات الله وسلامه عليه، وبعضهم إلى أنّه منحصر في هاتين الليلتين الأخيرتين، وهو المروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، وهذا هو الصواب بلا ارتياب.

فمنهم رهطٌ خصّوها بالليلة الأخيرة منها، أعني ليلة ثلاث وعشرين، فرووا أنّه سأل عمر بن خطّاب أصحابَ رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: قد علمتم أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال في ليلة القدر: اطلبوها في العشر الأواخر وتراً، ففي أيّ الوتر ترون؟ فأكثر القوم في الوتر، قال ابن عبّاس: فقال لي: مالك لا تتكلّم يا ابن عبّاس، فقلت: رأيت الله أكثر ذكر السبع في القرآن، وذكر السماوات سبعاً، والأرض[١] سبعاً، والطواف سبعاً، والجمار سبعاً، وما شاءالله من ذلك، خلق الإنسان من سبعة وجعل رزقه من سبعة، فقال: كلّ ما ذكرت عرفت، فما قولك: خلق الإنسان من سبعة وجعل رزقه من سبعة؟ فقلت: ﴿خلقنا الإنسان [من سلالة] من طين﴾ إلى قوله: ﴿خلقاً آخر﴾[٢]، ثُمّ قرأت: ﴿أنّا صببْنا الماءَ صَبّاً﴾ إلى قوله: ﴿وَفاكِهَةً وأبّاً﴾[٣]، فما أراها إلّا ليلة ثلاث وعشرين بسبع بقين، فقال عمر: عجزتم أن تأتوا بما جاء به هذا الغلام الذي لم يجتمع شؤون رأسه[٤][٥].

قلت: ويناسب التخصيص بهذه الليلة ما ورد من بعض الأحاديث المروية من

---

١. في مجمع *البيان*: الأرضين.
٢. المؤمنون: ١٢ ـ ١٤.
٣. عبس: ٢٥ ـ ٣١.
٤. في هامش ج: أي الذي هو في غاية الصغر. ١٢.
٥. مجمع البيان ١٠: ٧٨٧، ووردت فيه أيضاً الروايات والأقوال السابقة.

فلو طاولتهم الجبالُ لطالوا عليها حتى يأْذَنَ اللهُ تعالى بزوال ملكهم، وهم في ذلك

طرقنا[١] النهي عن السفر من كلّ بلد رُئي فيه هلال رمضان قبل أن يبيت فيه ليلة ثلاث وعشرين.

قوله: فَلَوْ طاوَلَتْهُمُ الجِبالُ... إلى آخره.

يقال: طاوله: أي قابل طوله بطوله. وطال عليه: أي غلب. قال في *القاموس*: فطاولني[٢] فطلته: كنتُ أطوَلَ منه في الطُّول والطَّول جميعاً[٣].

قلت: الطَّول ـبفتح الطاءـ بمعنى الغنى والقدرة والسعة، وكانت قدرة بني أُميّة وغناهم بحسب الدنيا أكثر من قدرة الجبال وغناها، أي من القدرة والغنى اللذين يحصلان لأصحاب المعادن النفيسة الواقعة في الجبال من الفلزّات والجواهر الثمينة.

أقول: لعلّ الإمام أشار بقوله: «لطالوا عليها» إلى آخره إلى أنّ قلوبهم قاسية أشدّ من قسوة الجبال والأحجار، كما نطق به التنزيل بقوله: ﴿فهي كالحجارة أو أشدّ قسوة﴾[٤].

---

١. *وسائل الشيعة* ٥: ١٨٢، باب ٣، من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

٢. ج و*القاموس*: وطاولني.

٣. *القاموس* ٤: ١٤.

٤. البقرة: ٧٤. قال المجلسي في *الفرائد*: ٧٦ ـبعد نقل عبارة الشارحـ: ولا يخفى ضعفه.

يستشعرون عداوتَنا أهلَ البيت وبغضنا، أخبر اللهُ نبيَّه بما يلقى أهل بيت محمّد وأهل مودّتهم وشيعتهم منهم في أيّامهم وملكهم.

قال: وأنزل الله تعالى فيهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللهِ كُفْراً وَأَحَلّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ * جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ﴾[1]، ونعمةُ اللهِ: محمّد وأهل بيته، حبُّهم إيمانٌ يُدخل الجنّةَ، وبغضُهم كفرٌ ونفاقٌ يُدخل النارَ، فأسرّ رسول الله ﷺ ذلك إلى عليٍّ وأهلِ بيته.

قال: ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: ما خَرج ولا يَخرج منّا أهلُ البيت إلى قيام قائِمنا أحدٌ لِيَدْفَعَ ظلماً أو يَنْعَشَ حقّاً

قوله: يَسْتَشْعِرونَ...

أي يضمرون عداوتنا ويجعلونها شعاراً لهم مُلاقياً لأبدانهم وشعورهم بلا واسطة كالشعار.

قوله: وَنِفاقٌ... إلى آخره.

النفاق مأخوذ من النَفَق، وهو السَّرَب في الأرض النافذ، ومنه نافقاء اليربوع إحدى جِحَرَةِ اليربوع يكتمها ويُظهر غيرها، فإذا أُتي من قِبَل القاصِعاء ضرب النافقاء برأسه فانتفق، والنفاق اسم إسلامي لم يكن العرب يعرفه قبل الإسلام.

قوله: أوْ ينعشَ حقّاً...

من نعشه الله، أي رفعه، ومنه النعش، والمراد بنعش الحقّ: الأمر بالمعروف، كما أراد بدفع الظلم: النهي عن المنكر.

---

١. إبراهيم: ٢٨ ـ ٢٩.

إلّا اصْطَلَمَتْهُ البليّةُ، وكان قيامُه زيادةً في مكروهنا وشيعتِنا.

قال المتوكّلُ بنُ هارون: ثمّ أملى عَلّيَّ أبو عبد الله الأدعيةَ وهي خمسة وسبعون باباً، سقط عنّي منها أحد عشر باباً، وحَفِظْتُ منها نيّفاً وستّين باباً.

وحدّثنا أبو المفضل قال: وحدّثني محمّد بن حسن بن رُوزبه أبو بكر المدائني الكاتب نزيل الرَحبة في داره، قال: حدّثني

قوله: إلّا اصْطَلَمَتْهُ...

أي استأصل، من الصلم بمعنى القطع.

قوله: مُحَمَّدُ بنُ الحَسَنُ بن رُوْزبه... إلى آخره.

بالراء المهملة المضمومة قبل الواو الساكنة والزاء المعجمة بعد الواو قبل الباء الموحّدة المكسورة، وكتب في هامش نسخة الشهيد: روزبة، بالزاء المعجمة والباء الموحّدة المفتوحة والتاء المنقطة فوقها بنقطتين وأعلم فوقها بعلامة «ش».

وحَمْلُ[١] محمّد بن الحسن المدائني على محمّد بن الحسن البراني المكّنى بأبي بكر الكاتب المذكور في كتاب *رجال الشيخ الطوسي* في باب لم[٢] بعيدٌ؛ لأنّ البرانية قرية ببخارا، كما ذكره في *القاموس*[٣]، فهو مجهول الحال بين علماء الرجال.

قوله: نَزيلُ الرَحْبَةِ.

النزيل: الضيف! والظاهر أنّ الرحبة عَلَم لشخص، لعلّه مالك بن طوق على

---

١. حمله السيّد الداماد في شرحه على *الصحيفة*: ٧٠.

٢. *رجال الطوسي*: ٤٩٧ / ٣٥، باب من لم يرو عن أحدهم عليهم السلام.

٣. *القاموس* ٤: ٢٨٦ وفيه: بحذاء الأحساء.

محمّد بن أحمد بن مُسلم المطهّريّ، قال: حدّثني أبي عن عمير بن المتوكّل البلخي، عن أبيه المتوكّل بن هارون، قال: لقيتُ يحيى بن زيد بن عليّ عليهما السلام فذكر الحديث بتمامه إلى رؤيا النبيّ صلى الله عليه وآله التي ذكرها جعفر بن محمّد عن آبائه صلوات الله عليهم.

وفي رواية المطهّريّ ذكر الأبواب، وهي: أ ـ التحميد لله عزّ وجل. ب ـ الصلاة على محمّد وآله. ج ـ الصلاة على حَمَلَةِ العرش. د ـ الصلاة على مُصَدِّقي الرُسُل.

دعاؤه لنفسه وخاصّته،

الفرات، كما نقله في *القاموس*[١]، فالضمير في «داره» راجع إليه، ويحتمل[٢] أن يكون النزيل بمعنى النازل. والرحبة: اسم موضع، مثل قرية بدمشق أو باليمامة، كما نقله بعض أصحاب اللغة، والضمير في «داره» حينئذ راجع إلى محمّد بن الحسن.

قوله: **مُحَمَّدُ بن أحمَد... إلى آخره.**

إلى هذا الزمان ما اطّلعنا على حاله وحال أبيه في كتبهم المستفيضة من علمائهم، ولعلّ محمّد هذا هو محمّد بن مطهّر اليونسي البغدادي المذكور في *الخلاصة*[٣] بلا مدحٍ وذمّ.

قوله: **وَفي رِوايَةِ المُطَهري...**

أقول: قد اختلفت النسخ في فهرست الأبواب وفذلكتها[٤]، وعلى الجميع لم يوجد في النسخ الذائعة المستفيضة من *الصحيفة السجّادية* ما يطابقه من دعاء الضرورة ودعاء اليقظة المذكورين في أواخر هذا الفهرست على وفق اللّف المذكور أوّلاً.

قوله: **وَهِي التحميدُ للهِ عَزَّ وَجَلَّ...**

---

١. القاموس ١: ٢٠٩، وفيه: الرَحبة ـ بالفتح ـ رحبة مالك بن طوق على الفرات. واستغرب المجلسي في *الفرائد*: ٨٤ كلام الشارح حيث قال: ومن الغرائب ما وقع لبعض الشارحين هنا من الخبط والسقط، ثمّ ذكر كلامه، ثمّ قال: مع قطع النظر عن الغفلة عن هذا المذهب الواضح الذي لا يشكّ فيه ذو فطنة أخطأ في عبارة *القاموس* أيضاً، ثمّ نقل كلام *القاموس*.

٢. هذا هو المتعيّن من الاحتمالين كما هو ظاهر للمتتبّع.

٣. *الخلاصة* ١٦٥ / ١٨٩؛ *رجال الطوسي* ٤٣٥ / ١.

٤. أي مجملها. «١٢» (هامش ج).

دعاؤه عند الصباح، دعاؤه في المهمّات، دعاؤه في الاستعاذة، دعاؤه في الاشتياق، دعاؤه في اللَجَأ إلى الله تعالى، دعاؤه بخواتيم الخير، دعاؤه في الاعتراف، دعاؤه في طلب الحوائج، دعاؤه في الظُلامات، دعاؤه عند المرض، دعاؤه في الاستقالة، دعاؤه على الشيطان، دعاؤه في المحذورات، دعاؤه في الاستسقاء، دعاؤه في مكارم الأخلاق.

دعاؤه في الاستكفاء إذا حزنه أمرٌ، دعاؤه عند الشدة، دعاؤه بالعافية، دعاؤه لأبويه، دعاؤه لولده، دعاؤه لجيرانه، دعاؤه لأوليائه، دعاؤه لأهل الثغور، دعاؤه في التفزّع، دعاؤه إذا قتّر عليه الرزق، دعاؤه في المعونة على قضاء الدين، دعاؤه بالتوبة، دعاؤه في صلاة الليل.

أقول: إنّما لم يُقحم لفظ الدعاء في الفهرست بين دعاء التحميد ودعاء الصلاة على النبيّ محمّد ودعاء الصلاة على حَمَلَة العرش ودعاء الصلاة على مصدّقي الرسل؛ لأنّ الظاهر ـ كما سيأتي ـ أنّه عليه السلام كان يجمع بين هذه الأدعية الثلاثة ودعاء التحميد دائماً في القراءة، ولا يفرد واحداً منها عن البواقي، لما سيأتي من وجود حرف العطف في فواتح الأدعية الثلاثة البواقي.

قوله: دُعاء الصَباحِ والمَساءِ.

إنّما دعا عليه السلام بهذا في هذين الوقتين لشدّة تغيّر الهواء في النور والظلمة من حال إلى حال المستلزم لشدّة تغيّر حال الداعي أيضاً، فناسب التوصّل إليه سبحانه كصلاة الكسوفين.

قوله: دُعاؤُه في الاسْتِكفاءِ إذا حَزَنَهُ أمْرٌ.

قد ورد في النسخ المنسوبة إلى ابن إدريس «حزبه» بالباء الموحّدة، من: حزبه

دعاؤه في الاستخارة، دعاؤه في طلب الستر إذا رأى مبتلىً أو ابتلى بفضيحة ذنب، دعاؤه في الرضا بالقضاء، دعاؤه إذا نظر إلى أصحاب الدنيا، دعاؤه عند سماع الرعد، دعاؤه في الشكر، دعاؤه في الاعتذار، دعاؤه في طلب العفو، دعاؤه عند ذكر الموت، دعاؤه في طلب الستر والوقاية، دعاؤه عند ختمه القرآن، دعاؤه إذا نظر إلى الهلال، دعاؤه لدخول شهر رمضان، دعاؤه لوداع شهر رمضان، دعاؤه للعيدين والجمعة، دعاؤه يوم عرفة، دعاؤه يوم الأضحى والجمعة، دعاؤه في دفع كيد الأعداء، دعاؤه في الرهبة، دعاؤه في التضرّع (والاستكانة)، دعاؤه في الإلحاح، دعاؤه في التذلل، دعاؤه في استكشاف الهموم، دعاؤه للضرورة، دعاؤه عند اليقظة.

الأمر، أي نابه واشتدّ عليه، أو ضغطه، كما يروى في الحديث: من حزبه أمر فليصلّ ركعتين[1].

قوله: دُعاؤهُ في الاستخارَةِ...

الاستخارة في كلام العرب بمعنى الدعاء، وهي من استخارة الوحش، وذلك أن يأخذ القانص ولد الظبية فيفرك أُذنه فيَنغم، فإذا سمعت أُمّه نغامته أتته ورمت نفسها عليه، ويأخذها القانص، فمعنى استخرت الله: استدعيته إرشادي.

والظاهر أنّ دعاء الاستخارة هذا لأجل الاستخارة بما يقع في قلب المستخير، أو في قلوب المؤمنين بعد قراءة الدعاء، على اختلاف الروايات الواردة في ذلك، كما ذكر تفصيل ذلك ابن طاووس في كتاب *فتح الأبواب*، لا لأجل الاستخارة بذات الرقاع، أو بالسبحة، كما لا يخفى.

---

١. *بحار الأنوار* ٩١: ٣٧٥ / ٣٣.

وباقي الأبواب بلفظ أبي عبد الله الحسنيّ ﷺ، حدّثنا أبو عبد الله جعفر بن محمّد الحسنيّ، قال: حدّثنا عبد الله بن عمر بن خطّاب الزيّات، قال: حدّثني خالي علي بن النعمان الأعلم، قال: حدّثني عُمَير بن متوكّل الثقفيّ البلخيّ، عن أبيه متوكّل بن هارون، قال: أملى عليّ سيّدي الصادق أبو عبد الله جعفر بن محمّد، قال: أملى جدّي عليّ بن الحسين على أبي محمّد بن علي عليهم أجمعين السلام بمَشهدٍ منّي.

قوله: وَباقي الأبواب... إلى آخره.

لعلّ المراد بالباقي ما أُلحق ***بالصحيفة السجّادية*** في نسخة الشهيد طاب ثراه، أو الباقي من نيّف وستّين باباً بعد الأبواب المذكورة التي عدَّتها نيف وخمسون باباً، وهذا الباقي غير موجود بالفعل في النسخ المستفيضة ***للصحيفة السجّادية***[1].

---

١. قال المجلسي في *الفرائد*: ٩٠ في ذيل قوله: وباقي الأبواب: أي أصل الصحيفة دون فهرستها بلفظ أبي عبد الله الحسني دون المطهري، وإن كانا في المعنى سواء. وتوهّم بعض أنّ رواية المطهّري مقصورة على ذكر الفهرست دون الدعوات، وكأنّه نشأ من عدم إمعان النظر والتتبع، كذا ذكره الوالد العلّامة ﵀، ثمّ ذكر كلام الشارح ثمّ قال: وبما ذكر ظهر لك ضعف ما ذكره.

وكان من دعائه عليه السلام إذا ابتدء بالدعاء بدء بالتحميد لله عزّ وجل والثناء عليه، فقال[1]:

الحمد لله الأوّلِ بلا أوّلٍ كان قبلَه، والآخرِ بلا آخرٍ يكون بعدَه، الذي قَصُرَتْ عَن رؤيته أبصارُ الناظرين، وعَجزَتْ عَن نَعتهِ أوهامُ الواصفين، ابتدعَ بقُدرته الخلقَ ابتداعاً، واختَرعَهُم على مشيّته اختراعاً، ثمّ سَلَكَ بِهم طريقَ إرادتِه، وبَعَثَهُم في سَبيلِ محبّتِه، لا يَملكون تأخيراً عمّا قَدَّمَهم إليه، ولا يستطيعون تَقْديماً إلى ما أخَّرَهُم عَنه. وَجَعَلَ لكلِّ رُوحٍ منهم قُوتاً معلوماً مقسوماً مِن رزقه، لا يَنْقُصُ مَنْ زاده ناقصٌ، ولا يَزيدُ مَنْ نَقَّصَ منهم زائدٌ، ثُمّ ضَرَبَ لَهُ في الحياة أجلاً مَوقوتاً، وَنَصَبَ لَهُ أمَداً مَمدوداً يَتَخَطَّأُ إليه بأيّام عُمْرِه، ويَرهَقُه بأعوام دهره.

حتّى إذا بَلَغَ أَقْصى أثرِه، واستَوْعَبَ حسابَ عُمُرِه، قَبَضَه إلى ما نَدبَهُ إليه مِن مَوْفُورِ ثوابه، أوْ مَحْذُورِ عِقابِه؛ لِيَجزِيَ الذين أَساؤا بما عَمِلُوا، وَيَجزِي الذين أَحْسَنوا بِالحُسْنى، عَدلاً مِنْهُ تَقَدَّسَتْ أَسماؤُه وتَظاهَرَتْ آلاؤُه، لا يُسْئَلُ عَمّا يَفعَل وَهُم يُسئَلُون.

والحمدُ لله الذي لو حَبَسَ عن عِبادِه معرفةَ حَمْدِه على ما أبلاهم مِن مِنَنِه المتتابِعَةِ، وَأَسْبَغَ عَلَيهِم مِن نَعَمِه المتظاهرةِ، لَتَصَرَّفُوا في مِنَنِهِ فَلَم يَحْمَدُوه، وتَوَسَّعُوا في رزقه فلم يَشْكُرُوه، ولو كانوا كذلك لَخَرجوا مِن حدودِ الإنسانيّةِ إلى حَدِّ البهيمِيَّةِ، فكانوا كما وَصَفَ في مُحْكَمِ كتابِه ﴿إنْ هُمْ إلّا كالأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾[2].

---

١. تسهيلاً للقرّاء أوردنا الدعاء بتمامه هنا وأخذناه من متن الشارح.

٢. الفرقان: ٤٤.

والحمدُ لله على ما عرَّفنا مِن نفسِه، وألْهَمنا مِنْ شُكْرِه، وفتَحَ لنا من أبواب العلم بربوبيّته، ودلّنا عليه من الإخلاص له في توحيده، وجنّبنا من الإلحاد والشكِ في أمره.

حمداً نُعَمَّرُ به فيمن حَمِدَه مِن خَلْقِه، ونَسْبِقُ به مَن سَبَقَ إلى رضاه وعفوِه.

حَمْداً يُضِيءُ لنا به ظُلُماتِ البَرزَخِ، ويُسَهِّلُ علينا به سبيلَ المبعثَ، ويُشَرِّفُ به منازلَنا عندَ مواقفِ الأَشهاد.

يَومَ تُجزىٰ كلُّ نفسٍ بِماكَسَبَتْ وَهُم لا يُظْلَمُون، يَومَ لا يُغني مولىً عن مولىً شيئاً ولا هم يُنْصَرُون.

حَمْداً يَرتَفعُ منّا إلى أعلىْ عِلِّيين في كتابٍ مَرقُومٍ يَشْهَدُه المقرّبون.

حَمْداً تَقَرُّ به عيونُنا إذا بَرِقت الأبصارُ وتَبْيَضُّ به وجوهنا إذا اسوَدَّت الأبشارُ.

حَمْداً نُعْتَقُ به مِن أليمِ نارِ الله إلى كريمِ جوارِ الله، حمداً نُزاحِمُ به ملائكتَهُ المقرّبين، ونُضامُّ به أنبياءَه المرسلين في دارِ المُقامة التي لا تزولُ، ومحلِّ كرامتِه التي لا تَحُولُ.

والحمدُ لله الّذي اختارَ لنا محاسنَ الخَلْقِ، وأجرى علينا طيّباتِ الرزقِ، وجعلَ لنا الفضيلةَ بالملَكَةِ على جميعِ الخلقِ، فكلُّ خليقتِه مُنقادةٌ لنا بقدرته، وصائرةٌ إلى طاعتنا بعزَّته.

والحمدُ لله الذي أَغْلَقَ عنّا بابَ الحاجةِ إلّا إليه، فكيف نُطِيقُ حَمْدَه؟ أم متى نُؤدّي شكرَه؟ لا، متى؟

والحمدُ لله الّذي رَكَّبَ فينا آلاتِ البَسْطِ، وجعَلَ لنا أدواتِ القَبْضِ، ومَتَّعَنا بأرواحِ الحياة، وأثبتَ فينا جوارحَ الأعمالِ، وَغَذّانا بطيّباتِ الرزقِ، وأغنانا بِفَضْلِهِ، وأَقْنانا بمنِّه، ثمّ أَمَرَنا لِيَخْتَبِرَ طاعَتَنا، ونهانا لِيَبْتَلِيَ شكرَنا.

فَخالَفْنا عن طريقِ أَمْرِه، ورَكِبْنا مُتونَ زَجْرِه، فلم يَبْتَدِرْنا بعقُوبَتِه، ولم يُعاجِلْنا

بِنِقْمَتِه ، بل تأنّانا برحمَتِه تكرُّماً ، وانْتَظَرَ مُراجعَتَنا بِرَأْفَتِهِ حِلْماً .

والحمدُ للهِ الّذي دلَّنا على التوبةِ التي لم نُفِدْها إلاّ مِن فَضلِهِ ، فلو لم نَعْتَدِدْ مِنْ فضلِه إلاّ بها لقد حَسُنَ بلاؤُه عندَنا ، وجَلَّ إحسانُه إلينا ، وجَسُمَ فَضْلُه علينا .

فما هكذا كانت سُنَّتُه في التوبة لِمَن كان قَبْلَنا ، لقد وَضَعَ عنّا ما لا طاقةَ لنا به ، ولم يُكَلِّفْنا إلاّ وُسْعاً ، ولم يُجَشِّمْنا إلاّ يُسراً ، ولم يَدَعْ لأَحدٍ منّا حُجَّةً ولا عُذْراً ، فَالْهالِكُ منّا مَن هَلَكَ عليه ، والسَّعِيدُ منّا مَنْ رَغِبَ إليه .

والحمدُ لله بكلّ ما حَمَّدَهُ به أدنى ملائكتِه ، إليه وأكـرمُ خَـليقته عـليه وأرضى حامديه لدَيه ، حمداً يَفضُلُ سائرَ الحمد كفضلِ ربّنا على جميع خلقه .

ثمّ له الحمدُ مكانَ كلِّ نعمةٍ له علينا وعلى جميع عباده الماضين والباقين عَدَدَ ما أَحاط به علمُه من جميعِ الأشياءِ ، ومكانَ كلِّ واحدةٍ منها عَدَدُها أَضعافاً مُضاعَفَةً أَبَداً سَرمَداً إلى يوم القيامة ، حمداً لا منتهى لحدِّه ، ولا حساب لعَـدَدِه ، ولا مَـبْلَغَ لغايته ، ولا انقطاعَ لأَمَدِه .

حمداً يكون وُصْلَةً إلى طاعتِه وعفوِه ، وسبباً إلى رضوانه ، وذريعةً إلى مغفرته ، وطريقاً إلى جنّته ، وخفيراً مِنْ نقِمَتِه ، وأَمْناً مِنْ غَـضَبِه ، وظَـهيراً عـلى طـاعته ، وحاجزاً عن معصيتِه ، وعوناً على تأدية حَقِّهِ ووظائفه ، حمداً نَسعَدُ به في السعداء من أوليائه ، ونصِيرُ به في نظمِ الشهداءِ بسيوفِ أعدائه ، إنّه وليٌّ حَمِيدٌ .

قال الإمام المعصوم عليه السلام: **الْحَمْدُ للهِ.**

اللّام في «الحمد» إمّا للاستغراق كما هو المشهور أو للحقيقة[١]، كما اختاره الزمخشري في *الكشّاف*[٢]، مُشنّعاً لمن حملها على الاستغراق والعهد الخارجي، كان يراد من هذا الحمد الذي يحمد به الأنبياء المقربّون والملائكة الأقدسون.

ثمّ على تقدير حمل اللّام على الحقيقة يستفاد العموم من لام «لله» المفيدة للاختصاص على ما هو المشهور بين جماهير النحاة، فلم يقصد الزمخشري من هذا الحمل أنّ الاستغراق فاسد، لحصوله بلام «لله»، بل الظاهر أنّه أراد أنّ الأصل في اللّام الحقيقة دون الاستغراق والعهد، فلا يحمل عليهما ما لم يدلّ دليل عليهما.

فإن قلت: العموم ينافي ما هو الحقّ من مذهب علمائنا الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين وتبعهم المعتزلة ومنهم الزمخشري من أنّ أفعال العباد مخلوقة لهم لا لله سبحانه، كما ذهب إليه الأشاعرة، فإنّ العباد حينئذٍ يستحقّون الحمد أيضاً على فعلهم ولا ينحصر فيه تعالى.

قلت: انحصار الحمد إمّا باعتبار اضمحلال أفعال العبد لضعفها وضعف فاعلها وهو قدرة العبد في جنب أفعاله تعالى المحتوية على الحكم والمصالح الكاملة ولا سيّما الإقدار والتمكين منه سبحانه في أفعال العباد أيضاً، فكان حمد العبد على فعله لكونه مستنداً إلى إقدار الله تعالى راجعاً إلى حمده سبحانه، ولا يلحق ذمّ العبد باعتبار صدور الفعل القبيح عنه إلى الواجب تعالى لأجل إقداره تعالى للعبد عليه؛ لأنّ الإقدار على الحسن حسن، بخلاف الإقدار على القبيح، فإنّه ليس بقبيح، وإمّا باعتبار أنّ إثبات جميع أنواع المحامد المطلقة له تعالى لا ينافي إثبات بعض أفراد المحامد الخاصّة للعبد أيضاً.

---

١. في هامش ج: أي أو الجنس.

٢. *الكشاف* ١: ٩ ـ ١٠.

وفيه[١] بحث؛ لأنّ كثيراً من المحامد الثابتة للعبد باعتبار البشرية، كالزهد والتقوى والشجاعة، لا يكون له فرد يمكن إثباته للواجب تعالى.

وأيضاً يأبى عن هذا التوجيه لام «لله» المفيدة للاختصاص، وللكلام فيه مجال واسع.

ورأيت في تفسير الزركشي في توجيه حمل الزمخشري اللّام في «الحمد» على الحقيقة تحقيقاً لطيفاً، وهو أنّ المراد أنّ قوله تعالى: ﴿الحَمْدُ للهِ﴾ جملة إنشائية لا إخبارية يحكي عن النسبة الخارجية في الواقع، بل المقصود منه مجرّد إنشاء الحمد[٢] وإحضاره في ذهن الحامد، وإذا كان إنشاءً لم يمكن إنشاء حمد جميع الحامدين في ذهن هذا الحامد، وإنّما يقدّر الحامد على إنشاء الحمد الواقع في ذهنه فقط، إذ كيف يحضر زيد مثلاً في ذهنه الحمد الموجود في ذهن عمرو؟!

وقد فسّر بعض المحقّقين قوله: «الحمد لله» بأنّ المراد أنّ جميع الحامدين بلسان المقال أو بلسان الحال، أي جميع المخلوقات الناطقة بلسان الإمكان بأنّها مخلوقة للواجب المتّصف بأبهى مراتب الكمالات، مملوكة معلولة بالذات له سبحانه، فالمصدر وهو «الحمد» بمعنى الفاعل، واللّام فيه للاستغراق، واللّام في «لله» للملك.

ثمّ أقول: المشهور بين النحاة أنّ اللّام يكون للاختصاص مثل «المال لزيد»، وعلى هذا لو كانت اللّام في «الحمد» للحقيقة، كما ذكره الزمخشري، يلزم الاستغراق أيضاً كما مرّ؛ لأنّ اختصاص الطبيعة والحقيقة يستلزم انحصار جمع الأفراد فيه تعالى، ولكن المحقّق الدواني قد حقّق في بعض معلّقاته على الشرح العضدي للمختصر في الأُصول أنّ مقصود النحاة من أنّ اللّام للاختصاص ليس الاختصاص بمعنى الانحصار، كما يتبادر منه عند إطلاقه عند الحكماء، وإنّما يقصدون به الارتباط الخاصّ، فإنّ قولنا:

---

١. ج: وقيل.

٢. في هامش ج: حيث يقع الحمد به كالنكاح والبيع بـ «أنكحت» و«بعت».

«المال لزيد»، يعطي أنّ للمال ارتباطاً خاصّاً من حيث الكثرة مثلاً بزيد ليس له ذلك الارتباط بعينه بعمرو، وكذا قولهم: «الجلّ للفرس»، واستدلّ على هذا بأنّه لو كـان المراد بالاختصاص في كلامهم الانحصار لفسد كلامهم من أنّ تقديم الخبر على المبتدأ في مثل «لله الملك» يفيد الانحصار، بل كان مفيداً لانحـصار صـفة الانحـصار في الله سبحانه في الملك، فكان منافياً لانحصار صفة الانحصار فيه سبحانه في العزّة في قولنا: «لله العزّة» مثلاً، وأمثال هذا.

وعلى هذا التحقيق الأنيق يظهر أنّه لا يلزم عـلى مـن جـعل اللّام في «الحـمد» للحقيقة بمجرّد لام «لله» صدق الاستغراق كما توهّم.

الأوَّل بِلا أوَّلٍ.

قد اختلفت النسخ في إعراب «أوّل» الثاني، ففي أكثر النسخ المعوّلة عليها أُعرب بالجرّ والتنوين، كما هو المستفيض، وفي نسخة ابن إدريس أُعرب بالنصب بلا تنوين.

أقول: لمّا كان بيان لمّية وجه كلّ من النسختين وصحّته لفظاً ومعناً مبنيّاً على بيان اشتقاق لفظ «الأوّل» وتحقيق معناه واختلاف النحاة فيهما وتحقيق بـعض المـقدّمات العقلية التي يتعلّق بهذا البحث ممّا أُفضي إليه الكلام، فلا بأس بأن نطلق عنان القلم في هذا المقام لينجلي غياهب الظلام عمّا قصدناه في المرام، فنقول:

هذا البحث يحتوي على عدّة مباحث[1]: الأوّل: في بيان اشتقاق «الأوّل»، فذهب الكوفيون إلى أنّه فوعل من «وَأَلَ»، أي نجا؛ لأنّ النجاة في السبق، فقلبت الهمزة إلى موضع الفاء.

وقال بعض منهم: إنّه فوعل من «وَوَلٍ» كدَوَنٍ، فقلبت الواو الأُولى همزة، حتّى أنّ رَهطاً منهم قالوا في تركيب «وَوَلَ» أنّ أصل «أوائـل» بـالهمزة «أواول»، لكـن لمّـا

---

١. انظر هذه المباحث في *شرح الكـافية* ٣: ٤٦٠، *وإمـلاء مـا مـنّ بـه الرحـمان* ١: ٣٣، و*تـفسير القرطبي* ١: ٣٣٤ في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تكونوا أوّل كافر به﴾.

اكتنفت الألف[١] واوان ووليت الأخيرة الطرف فضعفت وكانت الكلمة جمعاً والجمع مستثقل قلبت الأخيرة همزة.

وقد ضعّف هذا المذهب بتصريف «الأوّل» مثل تصريف أفعل التفضيل واستعماله بـ«مِنْ» المختصّة بأفعل التفضيل، ولا يعبأ بما يوجد في كلام بعضهم من لفظ «أوّلة» و«أوّلتان»، فإنّه من كلام العوام، وليس بصحيح، على ما ذكره بعض المحقّقين في اللغة.

قلت: قد وقع في كثير من الأحاديث التي رواها شيخ الطائفة طيّب الله مضجعه من أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم أجمعين في كتاب ***تهذيب الأحكام*** و***الاستبصار*** لا سيّما في كتابَي[٢] الطهارة والصلاة في النسخ المصحّحة المتداولة بين جماهير أصحابنا رضوان الله عليهم أجمعين بخطوط العلماء الأعلام لفظ «الأوّلة» و«الأوّلتين»[٣]، فما قيل: إنّه من كلام العوام، نظر واضح، وفي هذا نوع تأييد لمذهب الكوفيين.

وذهب البصريون إلى أنّه أفعل، واختلفت آراؤهم، فمنهم من قال: إنّه مشتقّ من «وَوَلٍ»، ولم يستعمل إلّا في «أوّل» ومتصرّفاته، والتزم قلب واو أُولى همزة، للبناء على جمعها، وهو «أُوَل»، فإنّه لازم القلب، كما في «أواصل» جمع «واصلة» بخلاف واو (و)[٤] «وُرِي»، فإنّه جائز القلب.

ومنهم من جعله مشتقّاً من «آل»، أي رجع؛ لأنّ كلّ شيءٍ يرجع إلى أوّله، فهو أوّل بمعنى المفعول، كأشهر وأحمد.

والصواب أن يجعل مشتقّاً من «وال»، وعلى الأخيرين يُقلب الهمزة واواً قلباً شاذّاً،

---

١. ب: الأوّل.

٢. ج: كتابه، د: كتاب.

٣. والأمر كما قال، فقد وردت كلمة «الأوّلة» في ***الاستبصار*** ٢٣٧ مرّة، وفي ***التهذيب*** ٤٠ مرّة، وكلمة «الأوّلتين» في ***الاستبصار*** ٣٤ مرّة، وفي ***التهذيب*** ٣٨ مرّة.

٤. من ج، د.

وعلى هذا أصل «أولى» «وُؤلى» قلبت الواو همزة، كما في وجوه، ثمّ قلبت الهمزة الثانية الساكنة واواً، كما في «أُومن».

الثاني أنّ «الأوّل» اجتمع فيه بعض الصفات التي يقتضي أن يعتبر[١] وَصفيّته، مثل أنّ تصريفه كتصريف أفعل التفضيل الأوّل، الأوّلان، الأوّلون، الأوائل، الأُولى، الأُوليان، الأُوليات، الأُوَل، وتقول في الاستعمال: زيد أوّل من غيره، وهو أوّل القوم، وهو الأوّل، فبهذه الصفات يلوح أنّ «الأوّل» كأسبق مطلقاً معناً وتصريفاً واستعمالاً، ولكن لمّا لم يكن على المشهور مشتقّاً من شيء استعمل صريحاً الفعل فيه كأحسن، أو الاسم فيه كالأحنك، أي ذو حنك أشدّ من حنك غيره، خفي فيه معنى الوصفية، فإنّها إنّما يظهر الوصفية باعتبار معنى المشتقّ منه واتّصاف ذلك المشتقّ بهذا المعنى، نعم يستشعر منه الوصفية بسبب إرجاعه وتأويله إلى معنى لفظ مشتقّ كالأسبق، كقولنا: «زيد أسد»، أي جريء، فلهذا لم يعتبر النحاة وصفيته إلّا مع ذكر الموصوف قبله ظاهراً، مثل «يوماً أوّل»، أو ذكر «مِن» التفضيلية بعده، لدلالته على أنّه أفعل التفضيل، وليس اسماً جامداً، أو تعريفه باللّام، نحو «الأوّل»، أو الإضافة، نحو: «أوّل العام»، فإذا لم يلاحظ الوصفية فيه دخل فيه التنوين والجرّ، كما يقال: «ما تركت له أوّلاً ولا آخراً»، ومن هذا ما يروى في بعض الخطب الجليلة عن أوّل العترة الطاهرة النبوية علي بن أبي طالب عليه السلام: **أحمده أوّلاً بادياً**[٢].

الثالث أنّ «الأوّل» قد يكون منصرفاً، فيعرب[٣] بالجرّ ويدخل فيه التنوين، وذلك باعتبار زوال معنى الوصفية وغلبة الاسمية عليه، كما قلنا آنفاً، فيكون بمعنى «قبل»، وقد يمنع من الصرف باعتبار الوصفية الأصلية التي حصلت بسبب الاشتقاق، فيمنع

---

١. د: تعتبر.

٢. *نهج البلاغة*، الخطبة ٨٣، وفيه: وأُومن به أوّلاً بادياً.

٣. ج: فيعرف.

من الجرّ والتنوين، فيكون بمعنى الأسبق.

قال علّامة اللغويين أبو نصر إسماعيل الجوهري في كتاب *الصحاح* في بيان لفظ أوّل: وهو إذا جعلتَه صفةً لم تصرِفْه، تقول: لقيتُه عاماً أوّلَ، وإذا لم تجعله صفةً صرفته تقول: [لقيتُه] عاماً أوّلاً[١].

قلت: لعلّه قصد أنّه إذا كان بمعنى الأسبق كان ممتنعاً من الصرف، فيكون معنى قولنا: لقيته مذ عام أوّل ـ بالفتح ـ أوّل هذا العام؛ لأنّ أفعل أكثر ما يستعمل في الإضافة بمعنى الزيادة على من أُضيف إليه، ويشترط أن يكون منهم، والظاهر أنّ أفعل هاهنا مضاف بقرينة العام المذكور آنفاً غير مستعمل بالتعريف ولا بـ«مِن»؛ لأنّ الأصل عدمها. نعم، على الاحتمال الذي ذكره بعض المحقّقين في *شرح الكافية*[٢] من أنّ المراد بالأسبق استعماله بـ«مِن» المقدّرة، فقال: يجوز أن يكون أوّل هاهنا بمعنى أوّل من عامك، ويكون الظرف صفة عام، أي عام كائن في زمان أسبق من عامك، يمكن أن يكون معناه أوّل من هذا العام، أي عاماً قبل هذا العام، فلا يكون بين المعنيين ـ أعني الأسبق والقبل ـ حينئذ فرق بيّن، ويؤولان إلى معنىً واحد، وإذا كان بمعنى القبل كان مصروفاً، فيكون معنى قولنا: لقيته مذ عام أوّلاً، أي: عام قبل هذا العام.

وبالجملة، لو جعل «أوّل» بمعنى قبل وغلبت الاسمية فيه على الوصفية لكان الظاهر أنّ معناه قبل هذا العام ليس إلّا هذا، ولو جعل بمعنى الأسبق وغلبت فيه الوصفية لكان الظاهر أنّ معناه أوّل هذا العام، ولاحتمل أن يكون معناه أسبق من هذا العام، فيرجع إلى معنى قبل، هكذا ينبغي أن يحقّق المقام.

أقول: إذا استبان لك وجه الصرف، كما في النسخة المشهورة، وامتناعه، كما في نسخة ابن إدريس، ظهر لك أنّ المعنى على النسخة المشهورة يشتمل على نوع

---

١. *الصحاح* ٣: ١٨٣٨.

٢. *شرح الكافية* للرضي ٣: ٤٦٢.

تأسيس لا يشتمل عليه على نسخة ابن إدريس، فإنّ الأوّل بمعنى الأسبق يؤول إلى معنى كان قبله فيتّحدان، وأمّا إذا كان بمعنى مطلق القبل كان مغايراً لقوله: «كان قبله»؛ لأنّ مطلق القبل غير القبل الخاصّ المضاف إلى الأوّل تعالى، فالنسخة المشهورة أولى، وما ذكرنا من الأولوية مبنيّ على ما حقّقه جمهور النحاة من أنّه إذا علم المفضول جاز حذفه غالباً، ومنه قوله: «الله أكبر»، وقوله:

إنّ الذي سَمَكَ السماءُ بنى لنا بيتاً دعائمُه أعزُّ وأطولُ[١]

والمحذوف في أضراب هذه المواضع ـ على ما قيل ـ هو المضاف إليه، أي أكبر كلّ شيء، وأعزّ دعامة، ولهذا لم يعوّض عنه[٢] التنوين؛ لامتناع صرفه، وينبغي أن يعلم أن تجريد أفعل عن الاضافة واللّام ولفظ «مِن» يكثر إذا كان أفعل خبراً، كما في المثالين المذكورين، ويندر في غير الخبر، كالوصف والحال، كما أنّ حذف الخبر أيضاً أكثر من حذفهما، فهذا أيضاً وجه آخر للأولوية المذكورة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ أوّليته وتقدّمه تعالى بالنسبة إلى المخلوقات ليست زمانية؛ لبراءته عن ملابسة الزمان، ولا بمجرّد الشرف والعلّية؛ لعدم إبائهما عن الاجتماع في الزمان، فليست إلّا بالذات، أو بمعنى أنّه لو فرضنا وقدّرنا قبل حدوث الزمان زماناً آخر، وإن كان الفرض مستحيلاً، كان الواجب تعالى أقدم وأسبق من الخلق بحسب هذا الزمان الموهوم المقدّر كما قال الطبرسي في **مجمع البيان** في معنى الأوّل: إنّه سابق لجميع الموجودات بما لا يتناهى من تقدير الأوقات؛ لأنّه قديم وما عداه حادث[٣]. وتحقيق ذلك موكول إلى ما شرحناه في معلّقاتنا على كتاب *الكافي*، وعلى كتاب

---

١. البيت للفرزدق كما في *معاهد التنصيص على شواهد التلخيص* ١: ١٠١، وفي هامشه عن ديوانه: ٧١٤.

٢. ج: عليه.

٣. *مجمع البيان* ٩: ٣٤٦، في تفسير الآية ٣ من سورة الحديد.

التجريد.

ثمّ هاهنا فائدة ينبغي الإشعار لها، وهو أنّ التفضيل يقتضي مشاركة المفضّل في المعنى مع المفضّل عليه، مع أنّ خصوص السبق المتحقّق في الواجب تعالى بالنسبة إلى المخلوقات ليس متحقّقاً في المخلوقات بعضها بالنسبة إلى بعض؛ لكون سبقها زمانيّاً، فلا يشترك الخالق مع المخلوقات في هذا السبق، مع أنّه يجب الاشتراك على قواعدهم.

والجواب: إمّا بعدم لزوم الاشتراك تحقيقاً؛ بل يكفي الاشتراك التقديري، مثل قول علي عليه الصلاة والسلام: **لَأن أصوم يوماً من شعبان أحبّ إليّ أن أُفطر يوماً من رمضان**[١]؛ لأنّ إفطار يوم الشكّ الذي يمكن أن يكون من رمضان محبوب عند العامّة، فقدّره عليه السلام محبوباً عند نفسه أيضاً تجوّزاً، ثمّ فضّل صوم شعبان عليه؛ فكأنّه قال: سلّمنا أنّه محبوب عندي أيضاً، أليس صوم يوم من شعبان أحبّ إليّ؟ وكذا الحال في إطلاق الأوّل عليه تعالى بالنسبة إلى الخلق الذي يتحقّق فيهم الأوّل بزعم البراهمة والجاحدين لأوّليته تعالى، وإمّا بأن يلزم أنّ الأوّلية التي يشتقّ منها الأوّل بمعنى مطلق السبق لا خصوص السبق الذاتي، فيشترك الخالق والمخلوقات في مطلق السبق.

وَالآخِرِ بِلا آخِرٍ.

بكسر الخاء وجرّ الراء مع التنوين على النسخة المشهورة، وفتح الخاء أو كسرها مع نصب الراء بلا تنوين على نسخة ابن إدريس، ولا يخفى عليك أنّ الآخر بكسر الخاء في مقابل الأوّل، وأمّا بفتحها فليس في مقابله، بل بمعنى غير، كما نصّ عليه في *القاموس*[٢]، وليس أفعل تفضيل، كما يشعر به كلامهم، ولمّا انمحى عن آخر معنى التفضيل بالكلّية، كما نصّ عليه المحقّق الشيخ الرضي الجرجاني[٣]؛ ولهذا لا يستعمل

---

١. **بحار الأنوار** ٩٦: ٣٠٣ / ١٩، وعن الباقر ٤: ٣٠١ / ١٧.

٢. *القاموس* ١: ٦٨٤.

٣. **شرح الكافية** ٣: ٤٦٢.

مع «مِن» أو مع الإضافة، وإنّما يستعمل تارة مجرّداً عن اللّام وتارة معها، كان[١] ما في نسخة ابن إدريس مخالفاً لقواعدهم.

ويمكن أن يتمحّل لتوجيه آخر على نسخة ابن إدريس بأن يقال: لفظ «لا» (فيه)[٢] لنفي الجنس، فجاز أن يدخل الباء فيه بعد دخول «لا» عليه، فكأنّه بعد نفي الجنس أُدخلت الباء عليه؛ فلهذا لم تؤثّر الباء فيه وبقي على الفتح، بخلاف ما إذا أُدخلت الباء عليه أوّلاً ثمّ دخلت وتوسّطت «لا» بينهما، كما على النسخة المشهورة، فيكون «لا» حينئذٍ «لا» المشهورة بالتخطّي، كأنّها تخطّت من ما قبل العامل الجارّ إلى ما بعده، فيبقى أثر الجرّ فيه، كقولهم: بلا سبب.

ويمكن أن يوجّه باعتبار ملاحظة المعنى الوصفي الأصلي وإن ضعف من كثرة الاستعمال أو بمراعاة صنعة المشاكلة مع أوّل على نسخة ابن إدريس.

الذي قَصُرَتْ عَنْ رُؤْيَتِهِ أَبْصارُ الناظِرِينَ، وَعَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ أَوْهامُ الواصِفِينَ.

الظاهر أنّ مراده بالنعت معرفة الحقيقة والماهية، وبالأوهام ما يشمل الواهمة والمتصرّفة الموسومة بالمتخيّلة، بل الحسّ المشترك أيضاً، وإنّما عبّر عنها بالوهم؛ لأنّه سلطان القوى الباطنة، كما أنّ النفس الناطقة سلطان القوى العقلية، ثمّ البصر، كما هو الظاهر، بمعنى حاسّة العين، فليس بمصدر، وعلى هذا مبنى الوجه الذي ذكره المحقّقون من المفسّرين في وجه جمعيّته على «أبصار»، وتخلية السمع الذي هو المصدر بحاله في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلىٰ قُلُوبِهِم وعَلىٰ سَمعِهِم وَعَلىٰ أَبْصارِهِم غِشاوَة﴾[٣].

ويحتمل أن يكون البصر مصدراً، كما يظهر من كلام الجوهري[٤] والزمخشري

---

١. جواب «لمّا».

٢. من ج، د.

٣. البقرة: ٧.

٤. *الصحاح* ٢: ٥٩١.

وجماعة من أصحاب اللغة.

وكذا الحال في الوهم، يحتمل المعنى الاسمي والمصدري، فعلى تقدير كونهما مصدرين يكون الوجه في الجمعية أنّه قد يجمع المصدر إذا كان المراد ضروبه وأقسامه، كقوله تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ باللهِ الظُّنونا﴾[١]، أي ضروب الظنّ، صرّح به أبو علي الفارسي (النحوي)[٢]، واختاره الفخر الرازي أيضاً في مواضع كثيرة من ***التفسير الكبير***[٣]، فالمراد ضروب الأبصار والأوهام، وهذا في الأخير أشدّ وأحرى.

ولي في وجه جمعية الأبصار وتوحيد السمع في الآية وجمعيّة القلب فيها ـ كما في كثير من الأدعية المروية عنهم صلوات الله عليهم، وما يتعلّق بتحقيق ذلك ـ تحقيقات رائقة أنيقة مستخرجة من مسائل الحكمة الطبيعية سيأتي الإشارة إليها في الأدعية المستقبلة، وتمام تحقيقها على ذمّة الحواشي التي علّقتها على ***طبيعيّات الشفاء*** في بحث القوّة الباصرة.

ابْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الخَلْقَ ابْتِداعاً.

الإبداع: الإحداث لا على مثال سبق، فإن قلنا بوجود المثال للحوادث عيناً قبل وجودها، كما ينبئ عنه ظاهر الحديث الذي رُوي[٤] عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام: **الأرواح جنود مجنّدة**[٥] إلى آخره، كانت هذه الفقرة إشارة إلى وجود عالم المثال، كما أنّ قوله عليه السلام: «واخترعهم» إلى آخره إشارة إلى وجود عالم (المحسوسات)[٦] وإن لم

---

١. الأحزاب: ١٠.

٢. من ج، د.

٣. ***التفسير الكبير*** ٢٥: ١٩٨ ـ ١٩٩.

٤. ب، ج: يُروى.

٥. ***بحار الأنوار*** ٢: ٢٦٥، وروي أيضاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسائر الأئمّة عليهم السلام.

٦. من ب، ج.

نقل بوجود المثال ـ كما هو الظاهر من مذهب المنكرين للمُثُل الأفلاطونية ـ لا يبعد أن يكون هذه الفقرة إشارة إلى أوائل المحدثات، كما أنّ نظيرتها[١] إشارة إلى المحدثات التي سبق عليها وجود نظيرها ومثلها.

وَاخْتَرَعَهُمْ عَلَى مَشِيَّتِهِ اخْتِراعاً.

هذه المشيّة محدثة من صفات الأفعال، لا من صفات الذات القديمة التي لا يتعلّق بالخلق[٢]، وإنّما هي باعتبار النسبة بين ذاته تعالى والخلق، وليست هذه الإرادة بالحقيقة إلّا عين الخلق، كما يدلّ عليه كثير من الروايات التي نقلها ثقة الإسلام في *الكافي* في بيان الفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال، وعلى هذا ليست المغايرة بين المشيّة والمخلوقات إلّا بالاعتبار.

ثمّ اعلم أنّ الظاهر أنّ الخلق مفعول به لـ«ابتَدَعَ»، كما أنّ الضمير في «اخترعهم» أيضاً مفعول به لـ«اخترع»، ولكن على ما حقّقه ابن الحاجب وابن هشام في *المغني*[٣] من أنّ السماوات والأرض في قوله تعالى: ﴿خلق اللهُ السّمٰواتِ والأرضَ﴾[٤] ليس مفعولاً به لـ«خلق»، بل مفعول مطلق له، لئلّا يفسد المعنى، وحقّقا ذلك بتفصيل مشبع ينبغي بل يجب أن يكون الخلق والضمير أيضاً هاهنا مفعولاً مطلقاً بحسب المعنى لـ«ابتدع» و«اخترع»، لا مفعولاً به لهما، وسيجيء تفصيل ذلك البحث مع التحقيق الذي خطر ببالي في هذا البحث في شرحنا هذا.

ثُمَّ سَلَكَ بِهِمْ طَرِيقَ إرادَتِهِ وَبَعَثَهُمْ فِي سَبِيلِ مَحَبَّتِهِ.

قد وقع التشاجر بين الفرقة الحقّة الناجية الإمامية وبين الأشاعرة في مسألتين:

---

١. ج: نظيرها.

٢. د: بالحقّ بالخلق.

٣. *مغني اللبيب* ٢: ٨٦٧.

٤. العنكبوت: ٤٤؛ الجاثية: ٢٢.

أحدهما: في أنّ أفعال العباد هل هي موجودة بايجاد العباد ومخلوقة لهم، كما ذهب إليه الإمامية وتبعهم المعتزلة، أو مخلوقة له تعالى، كما ابتدعه الأشاعرة، وقد استدل علماؤنا رضوان الله عليهم أجمعين في صحفهم وزبرهم على حقّية ما ذهبوا إليه بالحجج العقلية والنقلية، وسيأتي ذكر هذه الأدلّة مفصّلاً في هذا الكتاب وإبطال الأدلّة التي استدلّ بها الأشاعرة.

وثانيهما: أنّ إرادة الله تعالى هَل يتعلّق بجميع ما يدخل في ساحة الوجود، سواء كان جوهراً أو فعلاً قائماً بالعبد من طاعته أو معصيته أو غير ذلك، كما ذهب إليه الأشاعرة، فيقولون: إنّ إرادته تعالى متعلّقة بكلّ كائن غير متعلّقة بما ليس بكائن، كما شاع من أفواه العامّة أنّ كلّ ما يقع فهو بقضاء الله تعالى، ورووا مرفوعاً عن النبيّ ﷺ أنّ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن[١]، أو لا يتعلّق إرادته سبحانه بأفعال العباد إلّا بالطاعات وإن لم يصدر عنهم، ولا يتعلّق بالكفر والمعاصي والظلم وإن وقعت عنهم، كما ذهب إليه الإمامية ولحقهم المعتزلة، وهذا هو الحقّ بلا مين ومرية، وقد استدلّوا عليه ببراهين عقلية، وينصّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلا يرضى لِعبادِهِ الكفر﴾[٢]، وقوله سبحانه: ﴿وما اللهُ يريدُ ظُلماً لِلعبادِ﴾[٣].

وهذا التشاجر بينهم فرع على الخلاف المشهور بينهم في أنّ حسن الأفعال وقبحها شرعي أو عقلي، فإنّه إذا كان الحُسن والقبح عقليين ـ كما هو الحقّ ـ كانت إرادته سبحانه بصدور قبائح الأعمال والمعاصي من العباد كعبادة الأصنام وغصب الأموال وغير ذلك قبيحةً، والقبيح يمتنع عليه تعالى، بخلاف ما لو كانا شرعيين، وقد بيّن حقيقة هذا الخلاف.

---

١. *بحار الأنوار* ٧٣: ٣٩٤ / ١٠ و٨٦: ٢٩٨ / ٥٨.
٢. الزمر: ٧.
٣. غافر: ٣١.

والحقّ في ذلك من كونه عقلياً في مئنّته، وأنا أقتصر هنا على حجّة واحدة عقلية لا يخلو عن غموض ودقّة على عقلية الحُسن والقبح ممّا أهوت إليه قريحتي الخاثرة وأذعنت به سجيّتي الحاسرة، وهي أنّ أفعال العباد لو كانت مساوية في حدّ ذاتها في استحقاق الثواب والعذاب من غير تفاوت لم يعذّب عباده بالعذاب المؤيّد بإحراق النار، ولم يثب[1] بالثواب الجزيل المخلّد الفاعلُ الحكيم الذي فعله في قُصيا مراتب الحكمة[2] والمصلحة، مع وفور غنائه عن التعذيب والثواب بالإتيان ببعض الأفعال دون بعض، مع تساوي الجميع في الاستحقاق في حدّ أنفسها على هذا الفرض، ولا يجديك أن تقول: إنّ تلك الأفعال وإن تساوت في أنفسها، لكنّها مختلفة بحسب تعلّق الأمر ببعضها دون بعض، فيحسن التعذيب والإثابة.

وذلك لأنّا إذا فرضنا تساوي جميع الأفعال في ذواتها في عدم التأثير في التعذيب والإثابة، وكان من هذه الجملة الإتيان بالفعل المأمور وتركه، فهذان الفعلان ـ أعني الإتيان والترك ـ متساويان في عدم التأثير المذكور، وإلّا لزم القول بعقلية الحُسن والقبح على تقدير شرعيّتها، مثلاً: الإتيان بالصلاة المأمور بها من حيث تعلّق الأمر بهذا الإتيان، وعدم الإتيان بها من حيث تعلّق النهي به لو كانا متساويين بحسب الذات وفي حدّ نفسيها في استحقاق العذاب والثواب، وكان تأثيرهما فيهما واختلافهما بحسب تعلّق أمر شرعي آخر ونهي شرعي آخر بهذا الإتيان أو الترك الخاصّين من حيث إنّه مأمور به أو منهي عنه، ننقل الكلام في أنّ الإتيان بالصلاة من حيث تعلّق الأمر بهذا الإتيان، ومن حيث تعلّق أمر آخر بهذا الإتيان من حيث تعلّق الأمر به هل هو مساوٍ بحسب الذات وفي حدّ نفسه مع ترك الصلاة من حيث تعلّق النهي به، ومن حيث تعلّق نهي آخر بهذا الترك من حيث تعلّق النهي به أوّلاً، فإن كانا

---

١. ج: يثبت.

٢. ج: الحِكَم.

متساويين أيضاً نقلنا الكلام إلى تعلّق أمر أو نهي آخر، ويلزم التسلسل، وإن لم يكونا متساويين بل كان تأثيرهما بحسب ذاتها وفي حدّ نفسيهما في واحد من هذه المراتب، اتّصف الفعل والترك المذكوران بالحسن والقبح العقليّين وهو خلاف الفرض، فتأمّل فإنّه دقيق وبالتأمّل الوافي حقيق.

ويدلّ على عقلية الحسن والقبح نقلاً كثير من الآيات الكريمة، مثل قوله علت كلمته: ﴿قُتِلَ الإنسانُ ما أكفرَهُ * مِن أيِّ شَيء خَلَقَهُ * مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فقدّره﴾[١] إلى آخر الآية، ومثل قوله تعالى: ﴿كيفَ تَكفُرونَ باللهِ وكُنتمْ أمواتاً فَأَحياكُم ثُمّ يُميتُكُمْ﴾[٢] الآية، إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على ذمّ الله تعالى بعض الناس بقبح أفعالهم من غير تعرّض لكونه منهيّاً عنه.

إذا تمهّد هذا فنقول: يُتراءى في بادئ النظر في هاتين الفقرتين أنّ العباد لكونهم مندرجين تحت عموم الخلق مجبولون على أفعالهم وهي مخلوقة له تعالى، وأنّ إرادته ومحبّته تعالى يتعلّق بجميع أفعال العباد حتّى بالمعاصي، مع أنّ كلّاً من المذهبين عندنا ظاهر الفساد، ولا يتقوّل به إلّا ذووا الشقاق والعناد، فأقول في جواب هذين الإعضالين:

إنّ مقصد الإمام عليه السلام إمّا أنّه تعالى أهدى الخلائق ببعثه الرسل وتعليمهم إلى طريق إرادته تعالى متعلّقة بالطاعات لا إلى المراد، ولكنّ اختار بعضهم العمى على الهدى، ولهذا أقحم عليه السلام لفظ الطريق والسبيل في الفقرتين، فيكون السلوك موصلاً إلى أوّل المقصد، وهو طريق الإرادة، وإمّا أنّه قصد عليه السلام أنّه أقدرهم على سلوك طريق إرادته، إلى آخره، وكذا في الأخيرة.

---

١. عبس: ١٧ ـ ١٩.

٢. البقرة: ٢٨.

لا يَمْلِكُونَ تَأْخِيراً عَمّا قَدَّمَهُم إلَيْهِ وَلا يَسْتَطِيعُونَ تَقَدُّماً إلى ما أَخَّرَهُم عَنْهُ.

يُتراءى ظاهراً من هاتين الفقرتين أيضاً ما يدلّ على أنّهم مجبولون في الأفعال، والجواب: أنّ عدم استطاعتهم بعد ملاحظة اختيارهم وإرادتهم وتعلّقها بالأفعال وسائر ما يتوقّف عليه وجود الأفعال وصدورها عنهم، وهذا كما اشتهر بين المتكلّمين والحكماء من أنّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وَجَعَلَ لِكُلِّ رُوحٍ مِنْهُمْ قُوتاً مَعْلُوماً مَقْسُوماً مِنْ رِزْقِهِ.

قد وقع في نسخة ابن إدريس «الزوج» بالزاء المعجمة المفتوحة والجيم، وهو بمعنى النوع والصنف، كما في قوله تعالى: ﴿وَخلَقناكُم[١] أَزْواجاً﴾[٢]، و«الزوج» في أصل اللغة بمعنى الشكل واللون.

وأقول: لا يبعد أن يكون المراد بالزوج على هذه النسخة النفس الناطقة مع البدن، فيؤول إلى معنى الزوج على النسخة المشهورة، وذلك لكونهما شفعاً مركّباً منهما، والغذاء كما ينتفع البدن به ينتفع النفس أيضاً به، إمّا باعتبار تعلّقها بالبدن وبجوهر الروح البخاري الحادث في القلب من بخار الدم اللطيف، وإمّا باعتبار أنّ الغذاء إذا كان جيّداً مولّداً للدم ينتفع النفس به من حيث السرور والبهجة، كما يتضرّر إذا كان مولّداً للسوداء من حيث الحزن والغمّ.

لا يَنْقُصُ مَنْ زادَهُ ناقِصٌ، وَلا يَزِيدُ مَنْ نَقَصَ مِنْهُمْ زائدٌ.

«لا ينقص» إمّا بفتح الياء المثنّاة من تحت وضمّ القاف، على ما في النسخة المشهورة، من «نقص» اللازم، كنقص الشيء، أو من «نقص» المتعدّي إلى مفعول واحد، كنقصتُ حقّه، أو نقص المتعدّي إلى مفعولين، كنَقَصتُ زيداً حقَّه، ونصّ عليه في

---

١. في النسخ: جعلناكم، وفي سورة فاطر، الآية ١١: ﴿جعلكم أزواجاً﴾.
٢. النبأ: ٨.

كتاب *مصباح المنير*[١].

فعلى الأوّل: الناقص هو الرزق الناقص منه، وقوله: «من زاده» متعلّق بـ«لا ينقص» بتأويل «من»، وعلى الثاني: الناقص هو الشخص الذي ينقص الرزق، و«من زاده» مفعول «لا ينقص»، قدّم على الفاعل، لمزيد الاعتبار بشأن فعله تعالى من الزيادة، وكذا قدّم «مَن نَقَصَ» في القرينة الأخيرة على «زائد» بهذا الوجه، وعلى الثالث: كان التركيب كما في الثاني، إلّا أنّ المفعول الثاني لـ«لا ينقص» محذوف مثل زيادته.

وإمّا بضمّ الياء المثنّاة من تحت وفتح القاف، على ما في نسخة ابن إدريس، إمّا من النقص المتعدّي إلى مفعول واحد أو مفعولين، فالناقص مفعول ما لم يسمّ فاعله، وهو الرزق الناقص، و«من زاده» متعلّق بـ«لا ينقص» بتأويل «من» على الأوّل، ومفعول ثان له على الثاني، كان مفعولاً أوّل له سابقاً، وقد وضع «ناقص» المفعول الثاني له موضع الفاعل أو من الإنقاص، والأولى أن لا يجعل الهمزة سبباً للتعدية، فإنّ «نقص» جاء متعدّياً بدون الهمزة، كما صرّح به بعض اللغويّين، ونسب تلك التعدية إلى الضعف، وحينئذٍ الإنقاص إمّا بمعنى النقص المتعدّي إلى مفعول واحد أو مفعولين كما مرّ في النقص، وكذا الزيادة جاءت متعدّية ولازمة، فيجيء نظير ما ذكرنا في الفقرة الأخيرة أيضاً، وما في نسخة ابن إدريس «نقص» بضمّ النون وكسر القاف مبنيّ على اشتقاقه من «نقص» المتعدّي، إمّا إلى مفعول أو مفعولين، كما أنّ النسخة المشهورة مبنيّ على اشتقاقه من «نقص» اللازم.

ثُمَّ ضَرَبَ لَهُ فِي الحياةِ أَجَلاً مَوْقوتاً، وَنَصَبَ لَهُ أَمَداً مَمْدُوداً، يَتَخَطَّأُ إِلَيْهِ بِأَيّامِ عُمْرِهِ، وَيَرْهَقُهُ بِأَعْوامِ دَهْرِهِ.

الأجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الأمد، ومنه التأجيل بمعنى التأخير،

---

١. *المصباح المنير*: ٦٢١.

وأمّا في هذا الكلام فأقول: يحتمل أن يراد بالأجل والأمد كليهما معنى واحد، أعني أجل الموت، وأن يراد بالأجل ما مضى من العمر، وبالأمد ما بقي من العمر، وأن يراد بالأجل النوم، وبالأمد الموت، وأمّا حمل الأجل على الموت والأمد على البرزخ قبل البعث أو على البعث في القيامة المحدود من طرف واحد ـ كما وقع نظيره من بعض المفسّرين[1] في قوله تعالى: ﴿ثمّ قَضىٰ أجَلاً وأَجَلٌ مُسمّىً عندَه﴾[2] ـ فبعيد جدّاً؛ لإباء قوله: «يتخطّأ» إلى آخره عن هذا.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الأجل عند المتكلّمين وعند حكماء الإسلام أجلان، وسيجيء بيان هذا في الشرح مفصّلاً في موضعه.

و«يتخطّأ» بالهمزة ـ كما وجدنا في جلّ النسخ المستفيضة من ***الصحيفة*** ـ ليس مشتقّاً من الخطأ المهموز مقابل الصواب، لعدم مناسبة معناه مع هذا الخطأ، بل من الخطوة معتلّ اللّام، فإبداله همزة في «يتخطّأ» على خلاف قانون الاشتقاق، والمعنى: يتخطّأ كلّ شخص من آن أوّل عمره وبادئ قدومه إلى ساحة هذا العالم إلى أوّل أجله، أعني في مدّة عمره، إمّا بخطوة واحدة، كما هو المتبادر من هذا الكلام، أو بخطوات متعدّدة بعدّة أيّام العمر وأعوام الدهر، ففيما قال الجوهري في ***الصحاح*** بعد ذكر تخطّي الناقص من الخطوة: ولا تقل: تَخَطَّأْتُ[3]، نظر ظاهر؛ لأنّه إذا وقع في كلام المعصوم عليه السلام «يتخطّأ» بالهمزة لا يعبأ بإنكار الجوهري له.

فالضمير في «إليه» راجع إلى الأجل أو الأمد، وفي «عمره» إلى الروح.

و«رهقه» كفرح، أي غشيه ولحقه وقرب منه سواء أخذه أو لم يأخذه، ومنه سنّ

---

١. انظر ***التبيان*** ٤: ٧٦؛ ***مجمع البيان*** ٤: ٨، ط ـ مؤسسة الأعلمي؛ ***جوامع الجامع*** ١: ٥٥١؛ ***جامع البيان*** للطبري ٧: ١٩٥.

٢. الأنعام: ٢.

٣. ***الصحاح*** ٤: ٢٣٢٨.

المراهقة بين أسنان الشباب إذا قارب الغلام سنّ الاحتلام.

حَتّىٰ إذا بَلَغَ أَقْصىٰ أَثَرِهِ، واسْتَوْعَبَ حِسابَ عُمُرِهِ، قَبَضَهُ إلىٰ ما نَدَبَهُ إلَيْهِ مِنْ مَوْفُورِ ثَوابِهِ، أَوْ مَحْذُورِ عِقابِهِ، لِيَجْزِيَ الّذِينَ أَساءُوا بِما عَمِلُوا، ويَجْزِيَ الّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنىٰ.

الأثر بمعنى البقيّة، أي بلغ إلى منتهى آثار خطوته التي هي أعوام دهره، فشبّه أعوام الدهر بالخطوات، وتشخّصات وجوده في كلّ هذه الأزمنة بآثار الأقدام، فجَعْلُ الأثر هاهنا بمعنى الأجل ـ أي غاية الأمر المضروب ـ فاسدٌ لا يحتاج إليه.

وندبه إلى الأمر، أي دعاه إليه، والباء في «بما عملوا» و«بالحسنى» يحتمل التعلّق بالجزاء، إمّا بأن يكون للصلة أو للسببية.

وفي مجازاة الحسنى بعمله[١]، أي بما عملوا على تقدير كونه للصلة تَجَوّزٌ؛ لسببية عمله للعقاب المجازى به، ويحتمل التعلّق بـ«أساؤوا» و«أحسنوا» للصلة.

عَدْلاً مِنْهُ تَقَدَّسَتْ أَسْماؤُهُ وَتَظاهَرَتْ آلاؤُهُ، لا يُسْئَلُ عَمّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ.

«عدلاً» إمّا مفعول له للجزاء [أ]و تمييز أو حال، أُطلق عليه العدل تجوّزاً باعتبار المبالغة أو صفة المفعول المطلق، أعني الجزاء، والاسم إمّا بمعنى المسمّى، كما ذكره المفسّرون[٢] في ﴿سبح اسم ربّك﴾، وإمّا باق على معناه، والمقصود من تنزيه الاسم تنزيه المسمّى؛ لاستلزامه له بالطريق الأولى، وإمّا إقحام، وهو قد يقصد لبعض الأعراض.

و«الآلاء» جمع إلىً وألىً وألو، أي النعمة، والظاهر أنّ الغرض من ذكر التقديس والتظاهر تثبيت معنى العدالة وإزالة توهّم الجور في الجزاء بالعقاب، كما أنّ قوله: «لا

---

١. كذا في النسخ، ولعلّ الصواب: بعملهم، والأولى أن يورد العبارة هكذا: وفي مجازاة الحسنى بما عملوا على تقدير...

٢. انظر ***التبيان*** ١٠: ٣٢٨؛ ***مجمع البيان*** ١٠: ٣٢٦، ط ـ مؤسسة الأعلمي.

يسئل عمّا يفعل» إلى آخره تثبيت لمعنى المظاهرة؛ لأنّه إذا لم يسئل عن فعل، وكان جميع ما يصدر عنه حسناً، كان صدور كلّ نعمة منه تعالى ولو كانت حقيرة مفخّماً مظاهراً، فكيف بأضراب هذه النعم الجسام التي يصدر عن ذاته تعالى في كلّ آن؟!

وَالحَمْدُ للهِ الَّذي لَوْ حَبَسَ عَنْ عِبادِهِ مَعْرِفَةَ حَمْدِهِ عَلَى مَا أَبْلاهُم مِنْ مِنَنِهِ المُتَتَابِعَةِ، وَأَسْبَغَ عَلَيْهِم مِنْ نِعَمِهِ المُتَظاهِرَةِ، لَتَصَرَّفُوا فِي مِنَنِهِ فَلَمْ يَحْمَدُوهُ، وَتَوَسَّعُوا فِي رِزْقِهِ فَلَمْ يَشْكُرُوهُ، وَلَوْ كانُوا كَذلِكَ لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الإنْسانِيَّةِ إلىٰ حَدِّ البَهِيمِيَّةِ، فَكانُوا كَما وَصَفَ فِي مُحْكَمِ كِتابِهِ: ﴿إنْ هُمْ إلّا كَالأنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبيلاً﴾[1].

المراد بالإبلاء الإعطاء والإيتاء سواء كان منحة أو محنة، والإسباغ الإكمال، ولا يبعد أن يراد بالمنن مراتب الكمالات العلمية والعملية الروحانية الناشئتين من القوّتين النظرية والعملية، وبالنعم: الكمالات الجسمانية الظاهرة.

وأقول: في هذه الفقار إشارة لطيفة إلى أنّ الحسن والقبح عقليان؛ إذ يلوح ويستشعر منها أنّه مع عدم ورود أمر الشارع وإعلامه بالحمد والشكر له تعالى لو لم يصدرا من العباد لكانوا أيضاً مذمومين منخرطين في سلك البهائم. بل كانوا أذلّاء أضلّاء، فظهر أنّ حمده وشكره حسن عقلي، وفي جمعية الحدود في قوله: «حدود الإنسانية»، وتوحيد الحدّ في قوله: «حدّ البهيمية» لعلّه إشارة إلى أنّ الإنسان متّصف بالكمالات العلمية والعملية التي كلّ واحد منها بالنسبة إليه حدّ، بخلاف البهيمة؛ إذ ليس لها إلّا حدّ عدم الشعور والمعرفة، وناسب هذا ما يروى في الحديث من أنّ: الكفر ملّة واحدة[2].

---

١. الفرقان: ٤٤.

٢. **بحار *الأنوار*** ٧٨: ٣٢٤ / ٢٤، وفيه: الكفر شيء واحد. انظر ***الخلاف*** ٤: ٢٥، مسألة: ١٧، ط ـ مؤسّسة النشر الإسلامي.

وَالحَمْدُ للهِ عَلىٰ ما عَرَّفَنا مِنْ نَفْسِهِ، وَأَلْهَمَنا مِنْ شُكْرِهِ، وَفَتَحَ لَنا مِنْ أَبْوابِ الْعِلْمِ بِرُبُوبِيَّتِهِ، وَدَلَّنا عَلَيْهِ مِنَ الإِخْلاصِ لَهُ فِي تَوْحِيدِهِ، وَجَنَّبَنا مِنَ الإِلْحادِ وَالشَّكِّ فِي أَمْرِهِ.

الظاهر أنّ المراد بأبواب العلم مراتب العلوم المختلفة من علوم الشرائع والأحكام، والعلم بأحوال العقول والنفوس والأجسام والأجرام، أعني حقائق العلوم المشهورة من الإلهي والكلام والفقه والحديث والأُصول والطبيعي والرياضي وغير ذلك من أجزاء هذه العلوم وجزئياتها، ويمكن أن يراد بأبواب العلم الأئمّة المعصومون، على شاكلة ما قال النبيّ ﷺ: **أنا مدينة العلم وعلي بابها**[١].

ولا يبعد أن يكون المراد بالتوحيد توحيد الذات الذي هو أكمل مراتب التوحيد، وهو السير من الله، يقال فيه ذَوَبان الذات، كما أنّ في توحيد الأفعال الذي هو السير إلى الله ذوبان الأفعال، وفي توحيد الصفات الذي هو السير في الله ذوبان الصفات، وفي هذه الفقار إشارة إلى أنّ إفاضة جميع العلوم والمعارف والحقائق منه سبحانه، وإن كانت مبادؤها ومقدّماتها من العباد وباختيارهم.

حَمْداً نُعَمَّرُ بِهِ فِيمَنْ حَمِدَهُ مِنْ خَلْقِهِ، وَنَسْبِقُ بِهِ مَنْ سَبَقَ إِلىٰ رِضاهُ وَعَفْوِهِ.

«نعمّر» إمّا بضم النون وفتح العين المهملة وتشديد الميم المفتوحة، كما في نسخة الأصل، من التعمير، أي حمداً نكون به معمّراً بين حامديه طويل العمر فيه، من عمّره الله، أي طوّل عمره، أو مقوّىً ومعاضداً بين سائر الحامدين، من العمارة، فإنّ العمارة يقوّي أصل البناء.

وإمّا بفتح الياء وسكون الغين المعجمة وضمّ الميم والراء مع إسقاط لفظ «في» مِن «فيمن حمده»، كما في نسخة ابن إدريس، من الغمر، بمعنى التغطية، فالضمير المستتر في

---

١. الحديث متواتر يرويه كبار أئمّة المحدّثين والحفّاظ، وجعل السيّد حامد حسين اللكهنوي مجلداً من كتابه *عبقات الأنوار* للبحث عن هذا الحديث.

«يغمر» راجع إلى الله تعالى، والضمير المجرور في «به» راجع إلى الحمد، أي يغطّي الله تعالى بهذا الحمد سائر الحامدين، أو بمعنى الكثرة، أي يكثر بهذا الحمد حمد سائر الحامدين.

وإمّا بضمّ النون وسكون الغين المعجمة وفتح الميم، على ما في نسخة الكفعمي، من الغمر بمعنى التغطية، أي نغطّي بهذا الحمد بين سائر الحامدين، فنكون متوسّطاً بينهم مشمولاً بهم، ويلزم ذلك[١] الاعتناء بشأن حمده، فإنّ المتوسّط بين طائفة كما ينبئ عنه قولهم: الأطراف خوادم للأوساط، ينبغي أن يكون له مزيّة على سائرهم.

وإمّا بفتح النون وسكون الغين المعجمة وضمّ الميم ـ على ما في نسخة الدغشي ـ من الغمر، بمعنى الكثرة، أي نكثر بهذا الحمد بين الحامدين، أي يكون كلّ واحد منّا بمنزلة جمع كثير من الحامدين، أو بمعنى التغطية، والمفعول ـ أعني الحامدين مثلاً ـ محذوف، يدلّ عليه قوله: «فيمن حمده»، أو «فيمن حمده»، مفعول تجوّزاً، بمعنى كلّ واحد واحد من أجزاء من حمده، فالظرفية بمعنى اشتمال الكلّي على الجزئي، لا اشتمال الكلّ على الأجزاء، فالتحميد[٢] يفيد المبالغة زماناً وقوّة، ومنه محمّد ﷺ، كما يقال في التنزيل بالنسبة إلى الإنزال بحسب الامتداد الزماني.

حَمْداً يُضِيءُ لَنا بِهِ ظُلُماتِ البَرْزَخِ.

الإضاءة جاءت في اللغة مصدراً لفعل اللّازم، أعني الضوء، وبمعنى مصدر المتعدّي، وقُرئ «تضيء» في نسخة الأصل بالتاء المثنّاة من فوق ومن تحت معاً، كما قرئ «ظلمات» بضمّ التاء وكسرها معاً.

و«البرزخ» الحاجز بين الشيئين، فيقال: البرزخ لما بين وقت الموت إلى المبعث المتوسّط بين الدنيا والآخرة، مثل حالة القبر، فلهذا يطلق البرزخ في الحديث على

---

١. د: من ذلك.

٢. د: والتحميد.

الكلمة أو الآية الواقعتين في أواسط الكلام؛ لأنّها بين ما قبلها وما بعدها.

وإذا قرئ «تضيء» بالتاء المثنّاة من فوق إن قرئ «الظلمات» بالكسر يكون في «تضيء» صنعة الالتفات من الغيبة إلى الخطاب إلى الله تعالى من الإضاءة المتعدّية و«الظلمات» مفعولاً له.

وإن قرئ بالرفع يجوز أن يكون من الإضاءة اللّازمة ومن الإضاءة المتعدّية، ويكون «الظلمات» فاعلاً لها، بمعنى أنّ الحمد كان موجباً لإضاءة الظلمات، بحيث يقدر الظلمات على إضاءة ذات الحامد وكانت مضيئة له.

وإن قرئ «يضيء» بالياء المثنّاة من تحت إن قرئ «ظلمات» بالكسر يكون الضمير في «يضيء» راجعاً إلى الله تعالى، كما في «يُشرِّفُ»، و«الظلمات» مفعولاً به له.

وإن قرئ بالرفع كان «الظلمات» فاعلاً للإضاءة اللّازمة، وتذكير الضمير باعتبار تحقّق الفصل بين «تضيء» و«الظلمات»، ويحتمل أن يكون الإضاءة حينئذ متعدّية للمبالغة كما مرّ.

وجمعية «الظلمات» في البرزخ باعتبار ظلمة القبر وظلمة العمل وظلمة البدن الهيولاني الذي انقطع عنه نور النفس المجرّدة واستعدّ للرجوع إلى المادّة الأصلية.

ثمّ أقول: لا يبعد أن يحمل البرزخ على الوجود في عالم الشهود، أعني الوجود الحسّي، كما يطلق عليه المحقّقون من الصوفية ـ كما يقولون ـ: الموجودات في غواسق برزخية.

ووجه الإطلاق أنّهم ارتقوا عن فناء العدم الصرف وما اتّصلوا بالوجود البحت الأبدي ولم يصلوا إلى ساحته فكانوا بين بين، وتعدّد الظلمات حينئذ باعتبار ظلمة الإمكان والاحتياج والمادّة وبقيّة آثار ظلمة العدم الصرف، إلى غير ذلك.

وزعمي أنّ حمل كلام المعصوم عليه السلام على هذا الوجه اللطيف أبهى وأحرى من حمله على المعنى السابق، ولا سيّما بقرينة ما سيذكر عليه السلام في الفقرة التي تليه من تسهيل سبيل

المبعث الشامل للقبر، بل هو مساوق له، وفي الفقرة التي بعدها من شرف المنازل الحاصل في يوم البعث، لئلّا يكون فيه شائبة من التكرار، فاستقم كما أُمرت.

وَيُسَهِّلُ عَلَيْنا بِهِ سَبيلَ المَبْعَثِ، وَيُشَرِّفُ بِهِ مَنازِلَنا عِنْدَ مَواقِفِ الأَشْهادِ.

الضمير في «ويسهّل» بالياء المثنّاة من تحت وتشديد الهاء المكسورة ـ كما في نسخ الأصل ـ راجعٌ إليه تعالى، والسبيل حينئذ مفتوح بالمفعولية، وكذا على قراءته بالتاء المثنّاة من فوق، كما ينسب إلى ابن إدريس.

وأمّا إذا قرئ بالياء المضمومة المثنّاة من تحت وتشديد الهاء المفتوحة، أو بالياء المفتوحة وضمّ الهاء المخفّفة ـ كما وقع في كثير من نسخ الأصل ـ فيكون السبيل مرفوعاً؛ لكونه مفعول ما لم يسمّ فاعله، أو فاعلاً له.

و«الأشهاد»: جمع «شَهْد»، بفتح الشين وسكون الهاء، وهو جمع شاهد، كـ«صحب» جمع صاحب، والمراد بالأشهاد: الملائكة الشاهدون على أفعال العباد، القيّمون بالشهادة في يوم المبعث.

يَوْمَ تُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ، يَوْمَ لا يُغْنِي مَوْلىً عَنْ مَوْلىً شَيْئاً وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ.

تأنيث الضمير في «تجزى» باعتبار تأنيث النفس المضاف إليها لفظ «كلّ»، وذلك لصحّة المعنى هاهنا بدون لفظ المضاف، كما جوّزوه في نظائره ممّا يكتسب المضاف التأنيث من المضاف إليه، إذا صحّ المعنى بدون المضاف.

أقول: لا يبعد أن يكون إعطاء الجزاء بسبب الكسب إشارة إلى إعطاء الحسنات بسبب الطاعات، وقوله: «وهم لا يظلمون» إشارة إلى أنّ التعذيب بسبب المعاصي لا يستلزم الظلم؛ بل هو عين العدل.

والمولى في الموضعين يحتمل كثيراً من المعاني المشهورة له، كالحليف والقريب والناصر والسيّد والعبد والشريك، وغير ذلك، وجمعية الضمير في «هم» إمّا باعتبار

كلّ مولىً مولىً[١] المستفاد عمومه من تنكيره، وإمّا باعتبار تعدّد معاني لفظ المولى في الموضعين، فالضمير راجع إليه باعتبار جميع المعاني المحتملة المذكورة، فيكون شبيهاً بعموم الاشتراك.

حَمْداً يَرْتَفِعُ مِنّا إلىٰ أَعْلىٰ عِلِّيّينَ فِي كِتابٍ مَرْقُومٍ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ.

العلّيون ـ على ما ذكره الزمخشري ـ اسم لديوان الخير الذي دوّن فيه كلّ ما عملته الملائكة وصلحاء الثقلين، جمع عليّ من العلوّ، أي عُلوٍ على علوٍ، كسجّين من السجن، وإنّما سمّي به بسبب الارتفاع إلى أعالي الدرجات والجنّة، أو لأنّه مرفوع من السماء السابعة حيث يسكن الكرّوبيون للتكريم[٢].

وقال أبو علي الطبرسي طاب ثراه: إنّها مراتب عالية محفوفة بالجلالة، وقيل: المراد بها سدرة المنتهى التي إليها ينتهي كلّ شيء من أمر الله تعالى، وقيل: هو لوح من زبرجد خضراء معلّق تحت العرش أعمالهم مكتوبة فيها، وإنّما جمع بالواو والنون مع كونه لا يعقل، تفخيماً لشأنه وتشبيهاً بما يعقل، كتفخيم شأن العدد في ثلاثين وأضرابه[٣].

والتحقيق ـ على ما ذكره الفاضل رضيّ الدين الإسترآبادي طاب ثراه ـ: أنّ العلّيين إن كان علماً منقولاً عن جمع المنسوب إلى عُلِّيةٍ بضمّ العين بمعنى الغرفة[٤]، والقياس يقتضي أن يكون المنسوب إليها علّي، ككرسي المنسوب إلى كرسي، فليس في جمعه بالواو والنون شذوذ ومخالفة للقياس، بسبب عدم التذكير والعقل؛ إذ هو حينئذ علم واسم لديوان الخير، أعني الملائكة المقرّبين، وإن كان غير علم له، بل هو جمع علّية

---

١. ج: لا مولىً، وفي د لم يكرر «مولىً».
٢. *الكشّاف* ٤: ٧٢٢، في تفسير آية ١٨ من سورة المطفّفين.
٣. *مجمع البيان* ١٠: ٦٩٢ و٦٩١ مع تلخيص.
٤. في النسخ: القربة، والظاهر أنّه تصحيف.

نفسها لا المنسوب إليها، فهو بمعنى الأماكن المرتفعة، فشذوذه بفقدان الشرطين[١] ظاهر، فالمراد بقوله تعالى: ﴿كتابٌ مرقومٌ * يَشهَدُهُ المقرّبونَ﴾[٢] أماكن الكتاب[٣].

والمراد بالمرقوم: ما كتب فيه جميع الطاعات وما تقرّ به الأعين، أو ما يرقم فيه كلّ الأشياء بيّن الكتابة، وبالمقرّبين: الملائكة الكرّوبيون المقيمون في علّيين، فيشهدون بما كتب في كتاب علّيّين أو يحضرون ذلك الكتاب.

حَمْداً تَقَرُّ بِهِ عُيُونُنا إذا بَرِقَتِ الأبْصارُ، وَتَبْيَضُّ بِهِ وُجُوهُنا إذا اسْوَدَّتِ الأَبْشارُ.

«تقرّ»: من قررت بالكسر أو بالفتح، وهو من القُرّ والقِرَّة، أي البَرْد، وقَرَّت عينه نقيض سخُنتْ، فإنّ دمع السرور بارد لما يتحرّك الروح فيه إلى خارج بتفصيل أجزاء الشؤون والمفاصل بعضها من بعض، فيخرج بعض الأجزاء والرطوبات الباردة المحتبسة في الدماغ، وفي الحزن لما يتحرّك الأبخرة الحارّة إلى الدماغ فينعصر ماءً كانت باقية على سخونتها السابقة.

وقيل: قرار العين بمعنى السكون، أي سكنت بحيث لا يطمح إلى ما فوقه، وهذا لا يكون إلّا في البهجة والسرور.

وبَرِقَ البصرُ بالكسر، إذا تحيّر فلم يطرف، أي شخصت وتحيّرت الأبصار حين معاينة ملك الموت، فلا يَطْرِف من شدّة الفزع، وأمّا بَرَقت بالفتح: فهو من البَرِيق، أي اللمعان.

وقال الزمخشري في *الفائق* في بيان أنّ بَرَقَ بمعنى بقي شاخصَ البصر حَيْرَةً: وأصله أن يَشِيم البرقَ فيضعُفَ بصرُه[٤].

---

١. يعني التذكير والعقل.

٢. المطفّفين: ٢٠ ـ ٢١.

٣. شرح *الكافية* ٣: ٣٨٠.

٤. *الفائق* ١: ١٠٣.

قلت: معنى «يشيم» أن تنظر إلى السحاب أين يُمطِر، ونظير برق في هذا المعنى بَقِرَ الرجل وذَهَبَ، إذا نظر إلى بقر أو ذهب كثير فتحيّر بصره.

حَمْداً نُعْتَقُ بِهِ مِنْ أَلِيمِ نارِ اللهِ إلى كَرِيمِ جِوارِ اللهِ.

الإعتاق مأخوذ من عتق العبد، ويحتمل أن يكون بمعنى الإصلاح، كما قاله الفرّاء[١]، ويحتمل أن يكون بمعنى الإنجاء.

والأليم ـعلى ما ذكره الجوهري في *الصحاح*ـ بمعنى: المُوجع، مثل السميع بمعنى المُسْمِع[٢].

والمشهور أنّ فعيل إذا كان فعله لازماً إنّما يجيء بمعنى الفاعل، فعلى هذا يكون معنى الأليم الآلم، وهو الشخص المتألّم لا المُولِم.

والظاهر من كلام بعض المحقّقين[٣] أنّه وقع الاختلاف بين النحاة في مجيء فعيل بمعنى مُفعِل، واستدلّ بعضهم بقوله تعالى: ﴿عَذابٌ أليمٌ﴾[٤]، وقوله:

أمِن ريحانة الداعي السميع   [يؤرقني وأصحابي هجوع][٥]

ووجدت في كلام بعض المتأخّرين من النحاة أنّ الأليم ليس بمعنى المُولِم؛ بل باقية على معناه الأصلي الشائع، أعني الآلم، كان العذاب كالنار[٦]؛ لشدّة إيلامه للناس

---

١. نقله عنه في *صحاح اللغة* ٣: ١٥٢٠.

٢. *صحاح اللغة* ٣: ١٨٦٣.

٣. الرضي في *شرح الكافية*.

٤. وردت كثيراً في القرآن، والمراد بها في هذا الموضع الآية ١٠ من سورة البقرة.

٥. *شرح الكافية* ٣: ٤٢٢، والبيت مطلع قصيدة لعمرو بن معدي كرب. انظر للمزيد كتاب *التوحيد* للصدوق: ١٩٩؛ *جامع البيان* للطبري ١: ١٧٩ في تفسير قوله تعالى: ﴿ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون﴾ و١١: ١٠٧؛ *الصحاح* للجوهري ٣: ١٢٣٣؛ و*لسان العرب* ٨: ١٦٤ و١٠: ١٠.

٦. د: كأنّ العذاب كأنّ النار.

بحيث يتألّم من نفسه لفرط إحراقها.

وإضافة الكريم إلى الجوار[١] من إضافة الصفة إلى الموصوف، يقال: كَرُمَ السحابُ، إذا جاء بالغيث، فالمراد منه هاهنا قرب الله تعالى الذي ينزل منه الرحمة والغفران.

وقال في *القاموس*: وقولاً كريماً: سهلاً ليّناً[٢]، فعلى هذا المراد منه قربه تعالى الحاصل بسهولة مع الدعة واللين والاستراحة.

حَمْداً نُزاحِمُ[٣] بِهِ مَلائِكَتَهُ المُقَرَّبِينَ، وَنُضامُّ بِهِ أَنْبِياءَهُ المُرْسَلِينَ.

أي حمداً يوجب القرب إلى ساحة عزّه بحيث نزاحم[٤] به الملائكة؛ لأنّ القرب يوجب المزاحمة.

و«نُضامّ»: مفاعلة من الضمّ بمعنى الجمع، أي نجمع به مع الأنبياء.

والأنبياء: جمع النبئ المهموز، ولهذا أهل الحجاز لا يبدّلون الهمزة فيه بالياء مطلقاً، بل حقّقوها دائماً، والمشهور جواز الإبدال؛ ولهذا يجمع على الأنبياء الذي هو في الأكثر للمعتلّ اللّام كأصفياء وصفي، وأغنياء وغني، فيقوّي الإبدال في الواحد ويضعّف تحقيق الهمزة فيه.

وأمّا جعل النبيّ من النَبَاوَة بمعنى الارتفاع، فيكون النبيّ فعيلاً بمعنى الفاعل، أو بمعنى التشريف، أي المشرف على الخلق، فيكون فعيلاً بمعنى المفعول، كما زعمه الجوهري[٥] فضعيف جداً؛ لأنّ العرب قاطبة يقولون: تَنَبَّأَ مُسَيْلَمَةُ مهموزاً، كما نقله سيبويه[٦].

---

١. ب، ج: إضافة الجوار إلى الكريم.

٢. *القاموس المحيط* ٤: ٢٤١.

٣. ج: تزاحم.

٤. ج: تزاحم.

٥. *صحاح اللغة* ٤: ٢٥٠٠، ولاحظ أيضاً ١: ٧٤.

٦. نقله عنه الجوهري في *الصحاح* ١: ٧٤.

وقد أكثروا وأطنبوا في بيان الفرق بين النبيّ والرسول، وقد روى ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكليني في كتاب الحجّة من *الكافي* في الحديث الصحيح عن زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه‌السلام عن قول الله تعالى عزّ وجلّ: ﴿وكان رسولاً نبيّاً﴾[١]، ما الرسول وما النبيّ؟ قال: النبيّ الذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك، والرسول الذي يسمع الصوت ويرى في المنام ويعاين الملك، قلت: الإمام [ما] منزلته؟ قال: يسمع الصوت ولا يرى ولا يعاين الملك، ثمّ تلا هذه الآية: ﴿وَما أرْسَلنا مِن قَبلِكَ مِن رَسُولٍ وَلا نبيّ﴾ ولا محدَّث[٢].

أقول: قوله: «ولا محدَّث» ليس في القرآن، فلعلّه أُسقط عنه على ما جوّزه بعض علمائنا[٣].

وعن الأحول ـ وهو مؤمن الطاق ـ قال: سألت أبا جعفر عليه‌السلام عن الرسول والنبيّ والمحدَّث، قال: الرسول الذي يأتيه جبرئيل قبلاً فيراه ويكلّمه فهذا الرسول، وأمّا النبيّ فهو الذي يرى في منامه نحو رؤيا إبراهيم عليه‌السلام، ونحو ما كان رأى رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله من أسباب النبوّة قبل الوحي حتّى أتاه جبرئيل عليه‌السلام من عند الله بالرسالة، وكان محمّداً صلى‌الله‌عليه‌وآله

---

١. مريم: ٥٤.

٢. *الكافي* ١: ١٧٦ / ١، والآية في سورة الحجّ: ٥٢.

٣. قوله: «ولا محدَّث» ورد في قراءة أهل البيت عليهم‌السلام وقراءة قتادة وابن عبّاس.

أمّا قراءة أهل البيت فقد رواها الصفّار في *بصائر الدرجات*: ٣٢٠ / ٣ و٣٧٢ / ١٣ و٣٧٣ / ١٧.

وأمّا قراءة قتادة فقد رواها الصفّار في *بصائر الدرجات*: ٣٢١ / ٨.

وأمّا قراءة ابن عبّاس فقد أوردها موقوفاً البخاري في **صحيحه** في كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطّاب، ذيل رقم ٣٦٨٩، وقال ابن حجر في شرحه ٧: ٥١: كأنّ ابن عبّاس زاد فيها «ولا محدَّث»، أخرجه سفيان بن عيينة في أواخر جامعه، وأخرجه عبد بن حميد من طريقه، وإسناده إلى ابن عبّاس صحيح.

حين جمع له النبوة وجاءته الرسالة من عند الله يجيئه بها جبرئيل عليه السلام ويكلّمه بها قبلاً، ومن الأنبياء من جمع له النبوّة ويرى في منامه ويأتيه الروح ويكلّمه ويحدّثه من غير أن يكون يرى في اليقظة، وأمّا المحدّث فهو الذي يحدث فيسمع، ولا يعاين ولا يرى في منامه[١].

قلت: وبالجملة يستفاد من الأحاديث الصحيحة أنّه لا يشترط في النبيّ أن يكون رسولاً إلى طائفة؛ بل قد يكون النبيّ منبأً في نفسه لا يعدو غيره، وقد لا يكون النبيّ مبعوثاً إلى أحد كلوطٍ عليه السلام؛ بل أمره إبراهيم عليه السلام بإجراء أحكام شريعته، بخلاف الرسول.

فِي دارِ المُقامَةِ التي لا تَزُولُ وَمَحَلِّ كَرامَتِهِ التي لا تَحُولُ، وَالحَمْدُ للهِ الَّذي ٱخْتارَ لَنا مَحاسِنَ الْخُلْقِ وَأَجْرىٰ عَلَيْنا طَيِّباتِ الرِّزْقِ.

«المقامة» ـبضمّ الميم أو فتحهاـ: مصدر ميمي أو اسم مكان.

و«الخُلق» ـبضمّ الخاءـ: ملكة نفسانية يقتدر معها على الإتيان بالفعل الجميل بالسهولة، والنبيّ والأئمّة صلوات الله عليهم أجمعين كانوا من حسن الخلق، بحيث كانوا مجمع أخلاق سائر الأنبياء، وكان يوجد فيهم بالاجتماع ما كان متفرّقاً فيهم، كما أشار الله تعالى عَلَت كلمتُه إلى خُلق النبيّ صلى الله عليه وآله بقوله: ﴿**فَبِهُدَيٰهُمُ اقْتَدِهْ**﴾[٢]، أي اقتد بكلّ من الأنبياء فيما اختصّ به من الخُلق الكريم؛ فلهذا فسّر بعض المحقّقين الخُلق بما يأخذ به الإنسان نفسه من الآداب، فالخلق هو الطبع المكتسب، وإنّما يسمّى به لأنّه يصير كالخلقة فيه، كما أنّ الخِيَم هو الطبع الغريزي الذي طبع عليه من الآداب.

---

١. *الكافي* ١: ١٧٦ / ٣.

٢. الأنعام: ٩٠.

وفسّر بعضهم الخلق بالدين، أي دين الإسلام، كما يروى عن ابن عبّاس[١].

وقد وردت الروايات المستفيضة عن أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم في مدح حُسن الخلق، كما نصّ عليها في مئنّته.

وإضافة المحاسن وجمعيّتها باعتبار تعدّد الآداب وحسنها في نفسها من السخاوة والحلم والأناة وغيرها، ولا يبعد أن يكون وجه إضافة الحسن أنّ باطن الخلق مع الحقّ، مع أنّ ظاهره مع الخلق، فبهذه الجهة وباعتبار تعدّد آدابه يثبت له المحاسن، ويمكن أن يحمل الخُلق على المعنى الأخير، لكن الظاهر حمله على المعنى الأوّل.

وقرئ «الخلق» بفتح الخاء، كما قرئ بالضمّ في نسخة الأصل، فالمراد بالمحاسن: الأخلاق الفاضلة الثابتة لجميع الخلق من الأوّلين والآخرين، وعلى القراءتين جميعاً الظاهر أنّ مضمون هذه الفقرة مختصّ بالنبي والإمام عليه السلام وأجداده وأحفاده المعصومين، كما يشير إليه لفظ «لنا»، أو بهم عليهم السلام مع أُمّة النبيّ صلى الله عليه وآله بالنسبة إلى سائر الأنبياء والأُمم.

ولا يبعد أن يكون المراد بمحاسن الخُلق: الاعتقاد بولاية أهل بيت النبوّة صلوات الله عليهم أجمعين، فالاختصاص إضافية بالنسبة إلى سائر فرق الإسلام.

و«الطيّبات» كما ذكره كثير من المفسّرين في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُم الطَّيِّباتُ﴾[٢] إلى آخره، بمعنى ما أحلّه الله تعالى من الرزق، كما فسّروا «الخبائث» في قوله تعالى: ﴿يُحَرِّمُ عَلَيْهم[٣] الخَبائِثَ﴾[٤] بما حرّمه الله تعالى، ولكن يرد على هذا التفسير أنّه

---

١. نقله الطبرسي في **مجمع *البيان*** ١٠: ٥٠٠ في ذيل الآية ٤ من سورة القلم، وكذا أورد فيه القول السابق.

٢. المائدة: ٤ و٥.

٣. في النسخ: حرّمت عليكم!

٤. الأعراف: ١٥٧.

على هذا يصير إسناد «أُحِلّ» إلى «الطيّبات» وإسناد التحريم إلى الخبائث في كلامه تعالى لا جدوى فيه، تعالى كلامُه عن ذلك علوّاً كبيراً؛ إذ بديهة العقل يشهد بأنّ ما أحلّه الله تعالى حلال؛ فلهذا الأولى أن يحمل الطيّبات في الآية على ما طاب طعمه، كما أنّ المراد بالخبائث ما استخبثه الطبع، فكلّ الطيّبات بهذا المعنى حلال إلّا ما أخرجه الدليل من الآية والسنّة والإجماع وغير ذلك، كما أنّ كلّ الخبائث بهذا المعنى محرّم إلّا ما أخرجه الدليل.

و[١]أقول: لا يبعد أن يفسّر على قاعدة الحسن والقبح العقليين «الطيّبات» بما فيها صفة محسّنة موجبة للمدح عاجلاً والثواب آجلاً وإن لم يستقلّ[٢] بمعرفتها العقل من دون كشف الشرع لها، ويفسّر «الخبائث» بعكس ذلك، ولا يرد عليه ما أوردنا سابقاً من لزوم أن يكون كلامه تعالى مشتملاً على اللغو؛ ولكن «الطيبات» في كلام الإمام عليه السلام يحتمل لكلّ واحد من هذه المعاني الثلاثة.

وقد وقع الاختلاف بين المتكلّمين في تفسير الرزق، فجمهور الإمامية خصّوا الرزق بالحلال، ففسّروه بما صحّ أن ينتفع به المنتفع وليس لأحد منعه منه، فالحرام ليس رزقاً، لمنع الله تعالى الانتفاع منه.

وقال بعضهم: إنّ ما أتى العبد بنصب وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه، والله تعالى ليس رازقاً له تلك الرزق، وما آتاه منه بغير فعله فهو من الله والله يرزقه ذلك الرزق.

واحتجّوا على التخصيص بالحلال بأنّ الله تعالى مدح المتّقين بقوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[٣]، والمنفق من الحرام ليس مستحقّاً للمدح على الإنفاق بالاتّفاق، فلا يكون رزقاً؛ ولهذا ذمّ المشركين على تحريم بعض ما رزقهم الله تعالى بقوله: ﴿قُل

---

١. لم ترد لفظة «و» في نسخة ج.

٢. د: لم يستقبل!

٣. وردت في عدّة من الآيات.

أرَأَيْتُم ما أَنْزَلَ اللهُ لَكُم مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُم مِنهُ حَراماً وَحَلالاً﴾[١].

وما قال البيضاوي[٢] من أنّ الذمّ لتحريم ما لم يحرّم واختصاص «ما رزقناهم» بالحلال للقرينة ففاسد؛ لأنّ الذمّ في الآية ليس إلّا على تحريم بعض الرزق المطلق لا الرزق الخاصّ، ولو كان الرزق شاملاً للحرام كان البعض المطلق منه حراماً، فكيف يذمّ عليه؟! وجعلُ الرزق في «ما رزقناهم» مختصّاً بالرزق الحلال حقيقة أولى من جعل المدح على الإنفاق قرينة؛ لاختصاص الرزق بالحلال تجوّزاً.

والأشاعرة لمّا عمّموا الرزق للحلال والحرام فسّروه بما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به، وقيّد الانتفاع بالفعل ليخرج ما ساقه الله تعالى للانتفاع، ولكن ما ينتفع به بالفعل، واحتجّوا ببعض الأحاديث الضعيفة، وبأنّ الحرام لو لم يكن رزقاً لم يكن المنتفع به طول عمره مرزوقاً، وليس كذلك؛ لقوله تعالى: **﴿وَما مِنْ دابّةٍ في الأرضِ إلّا عَلى اللهِ رِزْقُها﴾**[٣].

قلت: لا تنافي بين أن يكون رزق كلّ دابّة عليه تعالى إن احتاج إليه، وبين أن لا يكون ما أنفق عليه في الحرام ودفع به احتياج نفسه إليه رزقاً له، فلم يصدق أنّه مرزوق منه؛ لزوال احتياجه بالحرام[٤].

وَجَعَلَ لَنا الفَضِيلَةَ بِالْمَلَكَةِ عَلى جَمِيعِ الخَلْقِ، فَكُلُّ خَلِيقَتِهِ مُنْقادَةٌ لَنا بِقُدْرَتِهِ، وَصائِرَةٌ إلىٰ طاعَتِنا بِعِزَّتِهِ.

«الملكة»: إمّا بمعنى التسلّط والاستبداد والاقتدار على احتواء الشيء، مصدر مَلَكَه يَمِلِكه، والباء فيها للسببية، ولفظ على متعلّق بالمصدر، أعني الملكة.

---

١. يونس: ٥٩.

٢. ***تفسير البيضاوي*** ١: ١٩ في تفسير آية ٣ من سورة البقرة.

٣. هود: ٦.

٤. انظر ***الأربعون حديثاً*** للشيخ البهائي: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

قال الجوهري في *الصحاح*: يقال: فلان حَسَنُ المَلَكَة، إذا كان حَسَنَ الصنع إلى مَماليكه. وفي الحديث: لا يدخل الجنّةَ سيِّئُ المَلَكَة[١]، أي جعل لنا؛ بل خصّنا بالفضيلة بسبب حسن الصنع والتسلّط والاقتدار على جميع الخلق، أو بمعنى الكيفية الراسخة القائمة بمحلّها، كما (قد)[٢] يذكرون في مقابلة الحالة بمعنى الهيئة الغير الراسخة. فالباء فيها للإلصاق أو للسببية ومتعلّقة بـ«الفضيلة»، و«على» متعلّق بـ«الفضيلة»، أي جعل لنا الأفضلية على جميع الخلق بالكيفية الراسخة الذاتية لنا من دون تجشّم كسب ومن غير إمكان مباينة، والأوّل أظهر.

والخليقة فعيلة بمعنى المفعول، أي الناس، ويجوز إلحاق التاء فيه وإن كانت بمعنى المفعول؛ لأنّ موصوفته محذوفة، مثل هذه قتيلة فلان وجريحته، ولا سيّما إذا أُريد بالفعل معنى الحدوث، كما هو المناسب هاهنا لدلالته على أنّ المخلوقات برمّتها باعتبار تعلّق الخلق بها في كلّ آن منقادة له تعالى، كما أنّ النحاة جعلوا التاء لازمة للاسم الفاعل في الصفات المختصّة بالإناث، كحائض وطالق إذا قصد بها معنى الحدوث، فيقال: حاضت فهي حائضة، وطلّقت فهي طالقة، وليست لازمة له إذا لم يقصد به معنى الحدوث، وهذه التاء أمارة للنقل من الوصفية إلى الاسمية، وعلامة لكون الوصف غالباً غير محتاج إلى الموصوف كالذبيحة، وهذه التاء مثل التاء الملحقة بفعولة بمعنى المفعول، كرَكُوبة وحَلُوبة للنقل؛ لأنّها لا يذكر معها الموصوف البتة[٣] بخلاف فعول بمعنى فاعل، فقد يذكر معه الموصوف، مثل امرأة شكور وصبور، والمحقّقون منهم يجعلون أكثر هذه التاء التي للنقل غير لازمة.

والتأنيث في «منقادة» إمّا باعتبار التاء في «الخليقة» وجعل المضاف إليه بمنزلة

---

١. *صحاح اللغة* ٣: ١٦١١.

٢. من ج.

٣. ج: «إليه» بدل: «البتّة».

المضاف وبدلاً عنه؛ لصحّة المعنى بدون المضاف، كما جوّزوه في نظائره كما مرّ[١]، أو باعتبار أفراد الخليقة وجمعيتها، أي المخلوقات.

وفي هذه الفقار دلالة واضحة على اختصاص معانيها بالنبيّ والأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، ولا يبعد أن يكون مقصوده عليه السلام أنّ كلّ الخلائق من الملائكة الموكّلين بالسحاب والمطر والريح وغيرها والأفلاك والعناصر وغيرها وسائط وخوادم لأجل إيصال آثار رأفة الله تعالى إلى الإنسان لتعيّشه، ولذا أمر الله تعالى الملائكة بسجدة آدم عليه السلام كسجدة الخَدَمة لمخدومهم، فليس القصد الأصلي من الخلقة إلّا بقاء هذا النوع، حتّى أنّ الجنّ أيضاً خاضعون[٢] للإنسان، مأمورون بالإطاعة للإنسان، فإنّهم مأمورون باتّباع الرسل والأوصياء من نوع الإنسان، والعمل في الأحكام الشرعية بأقوالهم، وعلى هذا لا يكون معنى هذه الفقار مختصّة بالنبي والأئمّة عليهم السلام؛ بل عامّاً في سائر الخلق، فتأمّل.

وَالْحَمْدُ للهِ الّذي أَغْلَقَ عَنّا بابَ الْحاجَةِ إلّا إلَيْهِ، فكَيْفَ نُطيقُ حَمْدَهُ؟ أَمْ مَتىٰ نُؤَدّي شُكْرَهُ؟! لا مَتىٰ.

لقد نصّ عليه السلام بهذه الفقرة الشريفة بأنّ الله سبحانه موجد لذواتنا؛ بل لسائر الخلائق، مؤثّر في إيجادها حقيقة، وإنّما المتوسّطات بمنزلة الآلات والمعدّات والشروط، وإلى هذا جنح المحقّقون من الحكماء فيقولون: لا مؤثّر في الوجود إلّا الله، ويجعلون الإبداع ـ وهو أن يحصل من وجود شيء وجود شيء آخر ـ متعلّق بذلك الشيء الأوّل فقط من غير اعتبار أمرٍ آخر متوسّط من مادّة أو آلة أو زمان، مختصّاً بالعقل

---

١. في هامش ج: فإنّ النحاة جوّزوا إرجاع ضمير المؤنّث إلى المذكّر المضاف إلى المؤنّث بشرط أن يكون المعنى صحيحاً بدون ذكر لفظ المضاف، كقول الشاعر: كما شرحت صدر القناة من الدم.

٢. ج: خاضعوا.

الأوّل؛ بل لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الأوّل حقيقة لكان العقل الثاني أيضاً مبدعاً بالحقيقة، وكذا سائر المعلولات التي لا يستند إلى شيء غير عللها القريبة، فلم يكن لاختصاص العقل الأوّل بالمبدعية وجه.

وأمّا الإمام الرازي فهو قد حاد عن محجّة الصواب في هذه المسألة بلا ارتياب، فزعم أنّ الحكماء يجعلون هذه المتوسّطات عللاً حقيقية للإيجاد، وليس كذلك، وقد أشار إليه المحقّق الطوسي نوّر الله مهجعه وأعلى في فراديس الجنان مضجعه في شرح النمط السادس من ***الإشارات***، فـ«الحاجة» في كلامه عليه السلام بمعنى الاحتياج إلى التأثير في الإيجاد، وهو بهذا المعنى منحصر في الاحتياج إليه سبحانه، لا بمعنى مطلق الاحتياج، وإلّا فمطلق احتياجنا إلى الأجزاء المادّية والصورية والشروط والآلات وما ضاهاها أمر يقضي به العقل بالضرورة.

وفي سياقة هذا الكلام الأنيق استشعار دقيق بما حقّق في مئنّته من أنّ الممكن محتاج إلى العلّة الفاعلية في البقاء كما يحتاج إليها في الحدوث، بحيث لو انسدّت طريق الإفاضة بينه وبينها في آنٍ ما لصار لا شيئاً محضاً، ولعاد إلى فناء العدم الأصلي، كما لا يخفى.

والظاهر أنّ الفاء في قوله: «فكيف» إلى آخره فاء فصيحة، فإنّ المعنى: أنّ الحمد لله الذي أغلق باب الافتقار إلّا إليه، فأولانا وأعطانا كلّ ما نفتاق إليه من الكمالات الأُولى والثانية، فكيف نطيق حمده على هذا الإبلاء والإعطاء؟ فإنّه لو لم يقدّر هذا لم يصحّ تفريع عدم إطاقة الحمد على حصر انفتاح باب الحاجة في جنابه سبحانه، وحقيقة هذه الفاء أنّه قد يحذف مع المعطوف بها إذا أُمن من اللبس، كقوله تعالى: ﴿فَتُوبُوا إلى بارئكم فاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُم عِنْدَ بارِئِكُم فَتابَ عَلَيْكُمْ﴾[1]، أي فامتثلتم فتاب عليكم، وقوله تعالى: ﴿فَمَن كانَ مِنْكُم مَرِيضاً أو عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أيّامٍ

١. البقرة: ٥٤.

أُخر﴾[١]، فمعناه: فافطر فعليه عدّة من أيّام أُخر، ولمّا كان هذه الفاء كثيرة في القرآن ومن جملة فصاحته سمّاها أرباب المعاني بالفاء الفصيحة.

و«كيف» اسم يدخل عليه حرف الجرّ، مثل على كيف، فلا يكون فعلاً، ويخبر به مع مباشرة الفعل، نحو كيف كنت، فلا يكون حرفاً لوقوع الإخبار به، ولا فعلاً لمباشرته للفعل، واستعمل هاهنا في معناه الغالب، وهو الاستفهام، لا المعنى الشرطي المقتضي لفعلين متّفقي اللفظ والمعنى.

والاستفهام هاهنا غير حقيقي نحو ﴿كَيفَ تَكفُرُونَ بَاللهِ﴾[٢] الآية، بل أُخرج مخرج التعجّب، ولكون ما بعد «كيف» هاهنا ممّا يستغنى به يكون حالاً على قواعدهم، نحو كيف جاء زيد؟ أي راكباً أو ماشياً أو نحوهما جاء زيد.

ولا يبعد أن يكون «كيف» هاهنا مفعولاً مطلقاً، أي أيّ إطاقة نطيق حمده؟ كما ذكره ابن هشام[٣] في مثل ﴿كَيفَ فَعَلَ ربُّك﴾[٤] أي أيّ فعل فعل ربّك، ولا يصحّ فيه أن يكون «كيف» حالاً من فاعل فعل؛ لأنّه تعالى منزّه عن الكيف.

هذا على مذهب الأخفش حيث جعله اسماً غير ظرف، وأمّا على ما عزي إلى سيبويه من أنّه ظرف فهو منصوب بالظرفية محلّاً دائماً، ولكن قال ابن مالك: إنّه لم يقل أحد أنّه ظرف؛ إذ ليست زماناً ولا مكاناً؛ ولكن لمّا يفسّروها بقولهم: على أيّ حال، يطلق عليها الظرف تجوّزاً، ويؤيّد ما ذكره اتّفاقهم على جواز إبداله بالمرفوع في مثل: كيف أنت، أصحيح أم سقيم؟

و«أم» قد يكون متّصلة وقد يكون منقطعة، والمتّصلة على قسمين: الأوّل أن يتقدّم

---

١. البقرة: ١٨٤.

٢. البقرة: ٢٨.

٣. *مغني اللبيب* ١: ٢٧١، وفيه أيضاً نقل مذهب الأخفش وسيبويه وابن مالك الآتي بعد سطور.

٤. الفيل: ١.

عليها همزة التسوية، نحو ﴿سواءٌ عليهم أَسْتَغْفَرْتَ لهم أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لهم﴾[١]، وحينئذ لا يستحقّ «أم» جواباً؛ بل يكون الكلام خبراً لا إنشاءً، وهذا القسم إنّما يقع بين جملتين يكونان في تأويل المفردين.

الثاني: أن يتقدّم عليها حرف الاستفهام، وهو في الغالب الهمزة وشاذاً «هل»، فيطلب بهذا الحرف وبـ«أم» التعيين بعد العلم بوقوع أحدهما، وهذا القسم من «أم» في الغالب يقع بين المفردين، وقد يقع بين جملتين ليستا في تأويل المفردين، مثل أزيدٌ في الدار أم عمروٌ؟ فيستحقّ جواباً ويكون الكلام إنشاءً استفهاميّاً؛ فلهذا إنّما يجاب بالتعيين، فلا يقال في جوابه: لا، ولا نعم؛ بل يجاب بـ«زيد» أو «عمرو».

وإنّما سمّيت متّصلة لاتّصال ما بعدها بما قبلها، بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر، وقد يطلقون عليها اسم المعادلة، لمعادلتها مع الهمزة، في إفادة التسوية في الأوّل وفي الاستفهام في الثاني.

والمنقطعة إمّا مسبوقة بالخبر المحض، مثل: ﴿تنزيلُ الكتابِ لا رَيْبَ فيهِ مِنْ ربِّ العالمينَ * أم يقولون افتراه﴾[٢]، وإمّا مسبوقة بالهمزة التي لغير الاستفهام، مثل: ﴿أَلَهُم أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِها أم لهم أَيْدٍ يَبْطِشُون بها﴾[٣]؛ إذ الهمزة هاهنا للإنكار، وإمّا مسبوقة بالاستفهام من غير الهمزة، مثل ﴿هل يَستَوِي الأعمى والبَصيرُ أم هلْ تَستَوِي الظُلُماتُ والنُّورُ﴾[٤].

و«أم» إذا كانت منقطعة كانت للإضراب؛ ولهذا كان ما قبلها وما بعدها على كلامين أُضرب عن الأوّل وشرع في الثاني؛ ولهذا سمّيت بالمنقطعة، وكان أخصّ

---

١. المنافقون: ٦.
٢. السجدة: ٢ ـ ٣.
٣. الأعراف: ١٩٥.
٤. الرعد: ١٦.

صفات المنقطعة أنّه لا يليها إلّا الجملة، إمّا ظاهرة الجزئين أو مقدّرة أحدهما، مثل: إنّها لَإبلٌ أم شاء، أي بل هي شاء، بخلاف المتّصلة، فقد يليها المفرد أيضاً، ولهذا قال الزمخشري[١]: لا يجوز حذف أحد جزئي الجملة بعد المنقطعة في الاستفهام، لئلّا يلتبس بالمتّصلة، ويجوز في الخبر؛ إذ لا يلتبس، وحينئذٍ فإمّا بمعنى مجرّد الإضراب، نحو: هل لك قِبَلنا حقّ أم أنت رجل ظالم؟ أي بل أنت، أو بمعنى الإضراب مع الاستفهام الإنكاري، نحو قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُ البَناتُ وَلَكُم البَنُونَ﴾[٢]، أو بمعنى الإضراب مع الاستفهام الطلبي، مثل: إنّها لَإبلٌ أم شاء.

إذا تمهّد هذا فنقول: لفظ «أم» هاهنا للانقطاع، ليس إلّا لعدم مسبوقيته بالهمزة ولا بـ«هل»، ولعدم قصد التسوية وطلب التعيين؛ ولهذا وليت منها هاهنا الجملة التي من خواصّها، فإنّها لو كانت لطلب التعيين كان الغالب في ما يليها الأفراد كما قلنا آنفاً؛ بل المقصود من «أم» هاهنا: الإضراب مع الإنكار، ويعاضدها في ذلك «متى» التي للاستفهام الإنكاري، وينصّ على معنى الإنكار قوله عليه السلام: «لا متى»، أي لا نطيق حمده في أيّ مدّة فرضناها.

فإن قلت: قد قال المحقّق الرضي الجرجاني: وإن وليت «أم» والهمزة جملتان مشتركتان في أحد الجزئين، فإن كانتا فعليتين[٣] مشتركتين في الفاعل نحو: أقمتَ أم قعدتَ؟ و: أنام زيدٌ أم انتبَهَ؟ فهي متّصلة[٤]، انتهى موضع الحاجة إلى النقل من كلامه، وهاهنا يتّحد فاعلا «نطيق» و«نؤدّي» الفعليتين، فالظاهر في «أم» هاهنا الاتّصال لا الانقطاع.

---

١. عنه في *شرح الكافية* ٤: ٤٠٧.

٢. الطور: ٣٩.

٣. ب، د: الفعلتين، وكذا في المورد الآتي.

٤. *شرح الكافية* ٤: ٤٠٧.

قلت: هذا إنّما يكون بعد جواز حمل «أم» على الاتّصال وتحقّق شرائطه في اللفظ من حيث مسبوقيته بالهمزة غالباً أو بـ«هل» نادراً، وفي المعنى من حيث قصد التسوية أو طلب التعيين، وليس شيء من هذا الشرائط متحقّقاً هاهنا، فلا يكون متّصلة هاهنا بتّة.

قلت: لا يبعد أن يكون «أم» هاهنا زائدة، وانحصار «أم» الزائدة فيما يدخل على «هل» ـكما يظهر من *القاموس*[1]ـ فغير صحيح، كما يظهر من كلام رهط من محقّقي النحاة كابن هشام[2].

وَالْحَمْدُ للهِ الَّذي رَكَّبَ فِينا آلاتِ البَسْطِ، وَجَعَلَ لَنا أدَواتِ القَبْضِ، وَمَتَّعَنا بِأَرْواحِ الحَياةِ، وَأَثْبَتَ فِينا جَوارِحَ الأعْمالِ.

الظاهر أنّ الواو في قوله عليه السلام: «والحمد لله» في هذه الفقرة والفقرة السالفة للاستيناف، كقوله تعالى: ﴿وَلِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأرحام﴾[3]؛ إذ لو كانت للعطف لانتصب «نقرّ» باللّام ولم يرفع، وحقيقة هذا العطف يرجع إلى عطف القصّة على القصّة، أعني اجتماعهما في ثبوتهما في متن الواقع ونفس الأمر، كما يراد بالعطف في المشهور اجتماع المعطوف والمعطوف عليه في أصل الحكم المنسوب إليهما، وفي جعل الواو فيها وفي أضرابها الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها لتأكيد لصوقها بموصوفها وأمارة أنّ اتّصافه بها أمر ثابت، وقد أثبتها الزمخشري[4] وأشياعه، كقوله تعالى: ﴿وعَسىٰ أن تَكرهُوا شَيئاً وَهُو خَيرٌ لَكُم﴾[5] الآية، وأنكرها رهط من النحاة،

---

١. *القاموس المحيط* ٤: ١٠٥، وفيه: وقد تدخل على «هل»، وقد تكون زائدة.
٢. *مغني اللبيب* ١: ٧٠.
٣. الحجّ: ٥.
٤. عنه في *مغني اللبيب* ١: ٤٧٧.
٥. البقرة: ٢١٦.

تعسّفٌ وتعنّتٌ، بل يمكن أن يرجع جميع ما نقله الزمخشري من أمثلة هذه الواو من الآيات الكريمة إلى واو الحال.

ثمّ أقول: المتبادر من البسط في هذه الفقرة الأنيقة بشهادة سائر الفقار؛ بل بتنصيصها: بسط العضلات والأعضاء المتحرّكة بها بانبساط أوتارها، كما أنّ المتبادر من القبض: قبضها وتشنّجها بقبض أوتارها وانعصارها، ولا يبعد أن يحمل الانبساط على الفرح؛ بل ما يشمله والغضب، ويحمل القبض على الغمّ والهمّ بل ما يشمله والخجل[١]، ويمكن حملها ـ على بُعد ـ على انبساط الصدر أو القلب أو الشرايين أو قبض أحدها.

وخلاصةُ تحقيق ذلك ممّا يتعلّق بتنقير[٢] هذه الفقرات وتنقيحها بحيث يميط عنها نقاب الحجاب بلا مرية وارتياب، ويسهّل انسلاك وَعْرها للطلّاب موقوفٌ على تحقيق بعض المقدّمات الفلسفية والطبيعية التي أذعن لها مشاهير الفلاسفة والأطبّاء المتنطّعين[٣] في هذا الباب، فلنقدّم أوّلاً ما يتوقّف فهم المقصود وازدياد البصيرة فيه عليه، ثمّ نخوض في بيان المطلوب فنقول:

أوّلاً: إنّ الروح وإن كانت في أكثر الكتب السماوية إنّما يستعمل بمعنى النفس المجرّدة أو الملائكة مطلقاً أو رئيسها وقائدها؛ ولكن قد يستعمل في لسان أهل الشرع بالمعنى المستفيض لها عند جماهير الفلاسفة والأطبّاء، أعني الجسم اللطيف البخاري الذي يتكوّن مادّتها في الرية من بخار الأخلاط ولا سيّما الدم مع الهواء، ثمّ بوساطة الشَرْيان الوريدي يتكوّن روحاً حقيقيّاً بالفعل حين وصولها إلى أصل القلب.

والروح بهذا المعنى ـ الذي يتبادر إلى الأفهام في هذا المقام، بل ينصّ فيه صريح

---

١. د: الخجلة.

٢. التَنْقِيرُ عن الأمر: البحث عنه (**الصحاح** ٢: ٨٣٦).

٣. تَنَطَّعَ في الكلام، أي تعمَّق فيه (**الصحاح** ٣: ١٢٩١).

كلام الإمام عليه السلام هذا ـ ينقسم عندهم إلى أرواح ثلاثة متعلّقة بالأعضاء الرئيسة الثلاثة المشهورة، أحدها الروح الحيوانية التي تقوم بها القوّة الحيوانية المنبعثة من القلب، وينشؤ في سائر الأعضاء بوساطة الشرايين النابتة من القلب، أعني الشريان المسمّى بأوريطي[١] ومعدنها القلب.

وثانيها: الروح النفسانية التي تقوم بها القوّة المدركة والمحرّكة، أعني القوّة الشوقية والنزوعية والفاعلة للحركة في العضلات المنبعثة من الدماغ بوساطة الأعصاب النابتة من الدماغ على مذهب جالينوس وأشياعه، ومن القلب على مذهب أرسطو ـ وقد راهن جالينوس في ذلك على الدنانير الموضوعة عند كاهن الهيكل ـ إلى سائر الأعضاء المدركة والمتحرّكة، إمّا باعتبار اشتراط ظهور آثار هذه القوّة من الإدراك والتحريك على الوصول إلى الدماغ لا اشتراط وجود هذه القوّة عليه؛ بل هذه القوّة حقيقة عين القوّة الحيوانية الحاصلة لها من القلب، ولكن ظهور آثارها مشروط بانتقالها وصيرورتها إلى الدماغ، كما ذهب إليه أرسطاطاليس وأشياعه، وإمّا باعتبار حدوث هذه القوّة النفسانية للروح النفسانية في الدماغ بعد ما انتفت وسلبت عنها هذه القوّة حين كانت في القلب، كما أذعن له جالينوس وأصحابه.

وبمثل هذا وقع النزاع بينهم في القوّة الطبيعية بالنسبة إلى الروح الطبيعية الآتي ذكرها بالنسبة إلى الكبد، وأفرط كلّ من الفريقين في صحفهم وزُبرهم الطبيعية بالحجج العقلية على مذهبه.

وقد تكفّل لبيانه الشيخ الرئيس في مؤلّفاته الحكمية من ***الشفاء والقانون*** والأدوية القلبية وغيرها، ويستشعر من الفصل الثامن من المقالة الخامسة من علم النفس من طبيعيات ***الشفاء***، ومن الفصل الأول من التعليم السادس في القوى من كتاب ***القانون*** اختياره لمذهب المعلّم الأوّل.

---

١. في ***القانون*** ١: ٨١: أورطي، وبهامشه: أورطي كلمة يونانية، وهي اسم للشريان الرئيسي الخارج من القلب.

وثالثها: الروح الطبيعية التي تقوم بها القوّة الطبيعية من التغذية والتنمية المنبعثة من الكبد بواسطة الأوردة النابتة من الكبد على رأي جالينوس وأتباعه، ومن القلب على رأي المعلّم الأوّل وأشياعه، ومن ناحية العينين والحاجبين على رأي سالسوس القبرسي، ومن البطن على رأي ديناجانُس، ومن الرأس والدماغ على رأي يلونيوس، وتحقيق المشاجرة في منبت الأوردة والأعصاب ممّا تضمّنه الفصل الأوّل من المقالة الثالثة من الفنّ الثاني من طبيعيات *الشفاء*.

ثمّ نقول: إنّ التحقيق أنّ النفس المجرّدة الإنسانية الواحدة قد تعلّق بهذه الأرواح الثلاثة بأسرها، من حيث تعلّقت أوّلاً بالروح الحيوانية القلبية ويتوسّطها بالأخيرين.

ونازع بعض الحكماء في ذلك، فأذعنوا بتعدّد النفوس المجرّدة وتثليثها بتعدّد الأرواح المتعلّقة بالأعضاء الرئيسة الثلاثة، فيلزم عليهم أن يشير كلّ شخص إلى نفسه بـ«نحن» لا بـ«أنا».

وهذه[١] سفسطة بيّنة؛ ولهذا تطارق بعض المفسّرين في أثرهم في هذا المذهب، فزعموا أنّ إيثار الله تعالى النون في ﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين﴾[٢] مع كونها دالّة على التكثير الموهم لتعظيم العابد والمستعين نفسه على الألف الدالّة على الوحدة الناصّة على التحقير، مع أنّ ظاهر الكلام يقتضي الثاني من وجوه كثيرة كما لا يخفى، لأجل تعدّد النفوس المتعلّقة بالأعضاء الرئيسة في كلّ شخص، فكأنّه تعالى يقول بلسان الخلق: أنا بشراشر النفوس المجرّدة من الحيوانية والنفسانية والطبيعية وجميع القوى المتعلّقة بها نعبد الله تعالى.

وهذا التفسير وإن كان مستبعداً باعتبار تعدد النفوس المجرّدة؛ لكن لا يبعد توجيهه باعتبار تعدّد القوى القائمة بهذه الأرواح الثلاثة وإن كانت النفس المتعلّقة بها واحدة.

---

١. في النسخ: هذا.
٢. الحمد: ٥.

ثمّ إنّ الأعضاء المتحرّكة إنّما يتحرّك ويتقلّص بقوّة نفسانية آتية إليها من الدماغ أو النخاع بواسطة الأعصاب النابتة منها أو المتّصلة إليها، بحيث إذا تشنّج العصب الآتي إلى العضو الذي يراد تحريكه بالقوّة المحرّكة التي فيه انقبض هذا العضو بانقباض ذلك العصب المتّصل به، وإذا استرخى العصب وزال تقلّصه العارضي بزوال تحريك القوّة عاد العضو إلى الانبساط الأصلي؛ ولكن ذلك بمعونة آلات أُخر من العضلة والرباطات والأوتار.

وبيانه: أنّ الأعصاب لمّا كانت أجسامها لطيفة قابلة للانهتاك بحيث يخاف عليها الانهتاك والانفصال إذا تشنّجت وانقبضت وجذبت[١] العضو المتّصل بها خصوصاً بعد تواتر الحركات واتّصالها، ولا سيّما إذا كان العضو ثقيلاً جدّاً، كالفخذين والساقين والأعصاب الحسّاسة جائية إليه من موضع سحيق ناءٍ منه، أنعم الله تعالى علينا بإنبات الرباطات المستحصفة القوية الأجسام العديمة الحسّ أصلاً من العظام القريبة من العضو المتحرّك على المشهور بين الأطبّاء بانجذاب الغذاء عنه إلى الرباطات بتوسّطها أو باتّصالها بها[٢] فقط من غير اغتذاء منها وجذب للغذاء بتوسّطها، على ما ذكره رهط من المحقّقين من الطبيعيّين، واختاره الفاضل العلّامة الشيرازي في شرح كلّيات ***القانون***، ويَتَشَظّى هذه الرباطات المستحصفة القوية العديمة الحسّ مع تلك الأعصاب الحاسّة القريبة إلى الأعضاء المتحرّكة بها بشَظَايا دقيقة لطيفة قبل وصولها إليها، ويحتشى هذه الشظايا المختلفة المركّبة منهما باللحم لكي يدعمها ويشدّهما فيتقوّيان[٣] به، ويغشّي المجموع المؤلّف منها غشاء أو غشاءان على الاختلاف في أفرادها، فيحصل من ذلك النسيج المؤلّف عضو مركب حقيقة يعدّه الحكماء والأطبّاء

---

١. المثبت من نسخة د، وفي نسختي ب، ج: خذبت. ولم ترد هذه المادّة في اللغة.

٢. ج: بما.

٣. ج: فيقويان.

عضواً مفرداً تجوّزاً يسمّى عضلة، ثمّ يجتمع من هذه الشظايا العصبية والرباطية في الجهة المقابلة للجهة الأُولى في أكثر العضلات أجسام منفتلة منها يسمّى بالأوتار، فيتّصل بأطراف هذه العضلات في تلك الجهة المقابلة ويتّصل بالأعضاء التي يراد تحريكها، وفي بعضها لا يجتمع منها بعد الانفصال شيء؛ بل يتّصل العضلة بنفسها بأصل العضو، كعضل الجبهة التي اطّلع عليها بعض الفلاسفة والأطبّاء بعد تحديق البصر بدقيق النظر، وفي بعضها قد يجتمع من هذه الأوتار وتر أُخرى كعضل العقب، وفي بعض العضلات إنّما يتّصل الأوتار بوسط العضلات لا بطرفها، كما في عضلتي الصدغ المطبقتين للفم الناشئة أوتارها من وسطها.

وأقول: حمل لفظ الأكثر في كلام الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا في هذا البحث من *القانون* بمثل ما ذكرنا آنفاً على ما يخرج أضراب هاتين العضلتين أولى مِن حمله على ما يخرج أضراب عضلة العقب، كما ذكره الفاضل العلّامة، ومِن حمله على ما يخرج أضراب عضلة الجبهة كما لا يخفى، وقد بيّنت تفصيله في الحواشي التي علّقتها على *القانون*.

فإذا أُريد تحريك عضو فحرّكت القوّة المتحرّكة الجائية إليه بتوسّط الروح المداخلة للعصب في خلله ومسامّه وتقلّص[١] وتشنّج هذا العصب وافق معه في التقلّص وتابعه الرباط المتشظّى معه في العضلة بالعرض، وبتقلّصهما يتقلّص[٢] جميع العضلة بالأجزاء اللحمية بأسرها ورُمّتها وبالأغشية المجلّلة لها، فيتقلّص الوتر الخارج منها، فيتشنّج العضو المتّصل بالوتر في الأكثر أو المتّصل بنفس العضلة، كما في الأقلّ، فيكون الرباط واللحم والغشاء دعامة للعصب في التشنّج، ثمّ إذا زالت إرادة التحريك عاد العصب؛ بل كلّ العضلة بأجمعها مع الأوتار إلى حالها الأُولى فيسترخي العضو وينبسط.

---

١. تقلّص: انضمّ، وفي علم الطبيعيات ضدّ تمدّد. (*المنجد*)

٢. ج: بتقلّصهما يتقلّصهما.

فتبارك الله أحسن الخالقين.

ثمّ إنّ الفاضل ابن الحزم[١] القرشي المتطبّب قال في **شرح *القانون***: وقد خلق لأكثر الأعضاء التي ينبسط من عضل آخر من الجهة المقابلة لجهة انقباضها حتّى إذا تشنّجا جميعاً انبسط العضو مستقيماً، ولولا ذلك لكان العضو يحتاج في انبساطه بعد استرخاء وتره إلى وضع ليكون ثقله معيناً على بسطه[٢]، انتهى كلامه.

واعترض عليه العلّامة الشيرازي: بأنّ القوّة المحرّكة التي يحلّ العضلة بوساطة العصب الذي هو جزؤها هي التي تحرّك العضو قبضاً وبسطاً، فإذا احتيج إلى تحريك العضو إلى جهة مبدأ العصب تقلّصت العضلة نحو المبدأ وجذب الوتر جذباً قويّاً فيتحرّك العضو إلى جهة العضلة ومبدأ العصب، وهذا هو المراد من تشنّجها، والاسترخاء خلافها، ويلزم في ذلك حركة العضو إلى خلاف جهة العضلة ومبدأ العصب، ومثاله الكفّ مثلاً، فإنّه إذا تقلّصت العضلة الموضوعة في باطن الساعد انثنى ومال إلى جهة البدن، وإذا تقلّصت التي في ظاهر الساعد انقلب إلى خلافها، فكلا الحركتين ليس إلّا بتقلّص العضلتين لا بمجرّد الاسترخاء؛ بل إذا تشنّجت إحدى العضلتين استرخت الأُخرى؛ لئلّا يكون مانعة من تشنّج الأُخرى، ومن هذا يظهر بطلان قوله: «حتّى إذا تشنّجا جميعاً انبسط العضو مستقيماً» انتهى كلامه.

وزعمي[٣] أنّ كلامه هذا لا يشفي العليل ولا يروي الغليل، فإنّ ما ذكره العلّامة لا يدفع ما استدلّ به القرشي على وجوب العضلة الباسطة المقابلة للعضلة القابضة. نعم، يدفعه أن يقال: إنّه إذا زال عن العضلة القابضة تحريك القوّة القابضة العاصرة عاد العضو لأجل عود العضلات القابضة إلى الحالة الأصلية وإلى وضعه الأصلي وإن

---

١. في النسخ: أبا الحزم.

٢. ب: بسط.

٣. ب: زعمه.

اختلفت أوضاعه من جهة الفوقية أو التحتية. نعم، لو كان الوضع مُعِيناً على الانبساط والميل إلى جهة السفل كان الانبساط أشدّ. وأمّا العضلة الباسطة المقابلة فإنّما هي لأجل زيادة الانبساط وإعانة العضلة القابضة بعد زوال تحريكها في زيادة الانبساط لا لأجل أصل الانبساط.

وقد أطبق الحكماء والمشرّحون من الأطبّاء على أنّ بعض العضلات كالعضلة المطوّلة للسان توجب زيادة انبساطه؛ ولهذا جوّز الشيخ الرئيس في مؤلّفاته أن يكون فيه مبدأ ميلين مختلفين محرّكين متضادّين، أحدهما بالتقلّص والآخر بالامتداد.

وأمّا ما ذكره العلّامة من بطلان تشنّج هاتين العضلتين ففيه نظر؛ بل لا يبعد أن يتحقّق كلا التشنّجين في كلتا الجهتين، فيكون الحقّ فيه مع القرشي.

ثمّ بعد تبيين هذه المقدّمات نستهلّ في كشف المقصود من هذه الفقرات الشريفة، فنقول: إذا حملنا البسط على انبساط العضلات والأعضاء المتّصلة بها، والقبض على انقباضها وتشنّجها، كما هو الظاهر منهما؛ بل لأحد أن يدّعي أنّهما ناصّان فيهما كان مَغْزَى الكلام[1]: الحمد لله الذي ركّب فينا آلات الانبساط من العضلات والأعصاب والرباطات والأوتار، إذا عادت إلى حالاتها الأصلية وانتفت عنها تحريكاتها التقلصية والتشنّجية فعادت إلى الاسترخاء، وجعل لنا أدوات القبض المفصّلة سابقاً، إذا تشنّجت وتقلّصت على ما شرحنا آنفاً، ومتّعنا بالأرواح الثلاثة المفصّلة ممّا يتعلّق بأصل الحياة وتكميلها، ليشمل مذهب المعلّم الأوّل وجالينوس وأتباعهما، وإن كان من إضافتها إلى قوّة الحياة التي يتعلّق بالروح الحيواني نوع استشعار بصحّة ما ذهب إليه المعلّم الأوّل، وأثبت فينا الأعضاء الجارحة الكاسبة للأعمال بوساطة الأدوات المذكورة المتوسّطة لتحريك الأعضاء الجارحة وصدور الأعمال منها، كما بيّنا، وبسببية القوى القائمة بالأرواح التي بعضها بمنزلة العلّة الفاعلية للتحريك كالقوى النفسانية،

---

١. مَغْزَى الكلام: مقصده (**الصحاح** ٤: ٢٤٤٦).

وبعضها بمنزلة العلّة المادّية له كالقوى الطبيعية الغاذية والنامية، وبعضها بمنزلة العلّة الصورية له كالقوّة الحيوانية.

وإنّما قدّم عليه السلام البسط على القبض إمّا لأنّ الأصل في الأعضاء البسط[١] ثمّ يعرض له الانقباض من وجوه عديدةٍ، وإمّا لأنّ أدواتها وإن كانتا متّحدتين حقيقة، لكن لمّا[٢] كان أصل العضو باعتبار أصل خلقته يقتضي الانبساط فكان أصل العضو برُمّة أجزائه أيضاً من أجزاء أدوات البسط دون أدوات القبض، فكان أدوات الانبساط باعتبار العضو وأجزائه أكثر؛ فلهذا قدّمه على آلات القبض، وإمّا لأنّ طبيعة البسط أشرف من طبيعة القبض، وإمّا باعتبار أنّ أدوات البسط في بعض العضلات يكون أزيد من أدوات القبض، بناء على التحقيق الذي ذكره القرشي ودفعنا عنه الاعتراض الذي أورده العلّامة الشيرازي آنفاً، أو على ما نقلنا من إطباقهم في العضلة المطوّلة للسان أنّها موجبة لازدياد الانبساط، هذا.

وقد وقع في بعض النسخ المنسوبة إلى ابن إدريس وعميد الرؤساء «أنبت» بالنون والباء الموحّدة، وعلى هذه النسخة بل على النسخة المشهورة أيضاً لا يبعد أن يكون المراد بالجوارح، الأعصاب النابتة من الدماغ على رأي جالينوس، ومن القلب على رأي أرسطاطاليس: الجارحة للحركات البدنية كما مرّ آنفاً، أو الأعصاب مع الشرايين والأوردة النابتة من الأعضاء الرئيسة، أو من القلب ـ على الاختلاف المذكور سابقاً ـ: الجارحة للأعمال والأفعال النفسانية والطبيعية والحيوانية كما سبق.

وعلى كلتا النسختين يمكن أن يراد بجوارح الأعمال نفس الأعمال الكاسبة للمثوبات والعقوبات، فيكون تلك الإضافة من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة[٣].

ثمّ على تقدير أن يراد بالبسط الفرح؛ بل ما يشمله والغضب، وبالقبض ما خالف

---

١. د: البسط على القبض.

٢. د: لكن لا لمّا!

٣. نقله في *رياض السالكين* ١: ٣٧٣ وانتقده.

ذلك، يكون المراد بآلات: البسط وأدوات القبض القوّة الحيوانية القائمة بالروح الحيواني؛ بل مع القوى النفسانية الدرّاكة من الحسّ المشترك والوهم والمتفكّرة؛ بل مع الأرواح الحاملة لهذه القوى.

وتحقيق أمر هذه الأعراض النفسانية من الفرح والغضب والهمّ والخجل وغير ذلك ـعلى ما يزعمه المحقّقون من الفلاسفة والأطبّاء ـ أنّ القوّة الحيوانية التي تنسب هذه العوارض إليها ليست علّة فاعلة لها حقيقة؛ بل القوى النفسانية بإجماعهم فاعلة لها، وهذه القوّة الحيوانية عند جالينوس والنفس الناطقة عند المعلّم الأوّل ينفعل بما يرد على الحسّ والوهم والفكر إمّا من خارج وإمّا ممّا ينبعث فيها من ذاتها فيعرض هذه العوارض، وليست غائية لها أيضاً؛ لأنّ غايتها الانتقام من الموذي مثلاً وأضراب ذلك، وليست صورية؛ لأنّ صورية غليان دم القلب وانبعاثه إلى خارج البدن في العصب وأمثال هذه في سائر العوارض، ولا مادية؛ لأنّ هذه القوّة بالحقيقة فاعلة وليست منفعلة إلّا بالمجاز، فإنّ القوّة على ما حقّقوه في موضعه مبدأ فاعلي للفعل، فالمراد بكونها منفعلة بهيئة الأرواح والأعضاء للانفعال، فالقوّة فاعلة حقيقة منفعلة تجوّزاً، فهذه القوّة الحيوانية لكونها معدّة لقبول الحياة وآثارها علّة لصيرورة الروح الحاملة لها قابلة لهذه العوارض مهيّاة للانفعال من القوى النفسانية الدرّاكة، ولمّا كانت هذه القوّة حين يكون الروح في القلب موجبة لإعداد الروح لهذه الأعراض من دون توقّفه على أن يدخل في الدماغ نسبت هذه العوارض إلى هذه القوّة الحيوانية وإن كان مبدأها الحقيقي القوّة النفسانية القائمة بالروح الدماغي.

وإذا حملنا البسط والقبض على ما ذكرناه كان المراد بقوله عليه السلام «ومتّعنا» إلى آخره أنّه تعالى متّعنا بالأرواح التي منشؤها القوّة الحيوانية المفيدة للحياة المعدّة للروح لأن يعرض لها هذه العوارض النفسانية المختصّة بذوات الأنفس.

ويبعد جدّاً أن يحمل البسط على بسط الصدر والقلب والشرايين، والقبض على

قبض أحدها، فلو حملناهما على هذا يكون المعنى: وجعل لنا أدوات بسط الصدر من الريّة بجميع أجزائها اللحمية[١] وأجزائها المتشعّبة من قصبتها والمتشعّبة من الشريان الوريدي المتّصلة فوّهاتها بفوهات[٢] القصبة والعضلات الباسطة والقابضة باعتبار استرخائها عن التشنّج والحجاب الحاجز بين أعضاء الغذاء والتنفّس؛ بل الغشاء المجلّل للأضلاع والمستبطن لها والمنصف للصدر المسمّى عندهم بأَفْرَغما؛ بل نفس عظام الأضلاع لكون تكثّرها مُعِيناً على الانبساط وأدوات قبض الصدر من هذه الأُمور المفصّلة أو أدوات بسط القلب وقبضه من الشَرْيان الوريدي الذي يأخذ الهواء من الرية لتوصّلها إلى القلب؛ بل الرية بأسر أجزائها حتّى بشعب القصبة أو أدوات بسط الشَرْيان وقبضه من هذه الأشياء المذكورة وجرم القلب إمّا باعتبار أن يكون انبساطه مع انقباض الشريان وبالعكس، كما ذهب جمهور الأقدمين وتبعهم القرشي، أو انبساطه مع انبساط الشريان وبالعكس، كما ذهب إليه رهط من الحكماء، بل القوّة الحيوانية الموجبة للانبساط على ما ذهب إليه بعضهم، أو الطبيعية التي للشريان على ما ذهب إليه طائفة منهم، وعلى هذا الحمل يمكن أن يكون وجه تقديم البسط على القبض أنّ انبساط القلب الذي لأجل ترويح الروح والحرارة الغريزية مقدّم على قبضه الذي لأجل نفض البخار وإخراج الهواء المسخن بعد الترويح.

وَغَذّانا بِطَيِّباتِ الرِّزْقِ، وَأَغْنانا بِفَضْلِهِ، وَأَقْنانا بِمَنِّهِ، ثُمَّ أَمَرَنا لِيَخْتَبِرَ طاعَتَنا، وَنَهانا لِيَبْتَلِيَ شُكْرَنا.

فيه دلالة واضحة على أنّ جميع ما يرزقه العبد من الطيّبات منه تعالى، بل الله سبحانه رازقه بها وإن كان بكدّ العبد ونصبه، ومنه يظهر ضعف ما ذهب إليه طائفة من علمائنا بخلاف ذلك، كما مرّ آنفاً.

---

١. كلمة «اللحمية» لم ترد في نسخة ج.

٢. ب: فوّها بفوهات.

والمـراد بقوله عليه السلام: «وأغنانا» إلى آخره إنّه أغـنانا عـن التـوسّل إلى المخـلوقات والطلب ممّا في أيديهم بفضله، أو أغنانا عن الخبائث والمحرّمات بفضله، والثاني أولى بقرينة ذكر الطيّبات أوّلاً.

و«أقنانا» إمّا من القنية، بمعنى أصل المال الذي يتّجر به، ومن هذا المعنى أُخـذت القنية بمعنى الملكة في مقابلة عدمها على ما اصطلح عليه الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا في طبيعيّات *الشفاء* في مواضع عديدة، أي أعطانا الله تعالى القنية الذي يتّجر به بمنّه وعطائه، وهي إمّا الطاعات والعبادات التي يتّجر بها العباد ليحصل لهم المثوبات الجليلة والربح العظيم بإزائها في النشأة الأُخرى، وإمّا العقل، فإنّه بالحقيقة رأس المال الذي يتّجر بها العبد، وسائر الكمالات بمنزلة المرابحات.

وإمّا من القِنَى بمعنى الرضى، يقال: أقناه الله، أي أرضاه، كما نقل في *القاموس*[١]، أي أرضانا الله تعالى بالكمالات العلمية والعملية بمنّه وإعطائه لها.

وعلى التفسير الأوّل في كلا شقّيه إشارة إلى لطفه تعالى بـالعباد بحـيث يـعطيهم ويخصّهم برأس المال الذي يتّجرون به لنيل السعادات السرمدية، ثمّ ينعم عليهم بمزيد الفضل فيعطيهم ربح هذا المال الذي أعطاهم وخصّهم به، فأصل القنية وربحها برمّته من فيض فضله وإنعامه وتفضّل منه سبحانه عليهم، وفي الشقّ الثاني مـن التـفسير الأوّل يصير وجه التفريع والتراخي المستفاد من لفظ «ثمّ» واضحاً؛ لأنّ إعطاء العقل لهم مقدّم على أمرهم ونهيهم.

والابتلاء بمعنى الاختبار والامتحان، يقال: بلوته بلاء وابـتليته بـمعنى اخـتبرته. والمراد بالشكر المعنى اللغوي أو المعنى الاصطلاحي.

---

١. *القاموس المحيط* ٤: ٥٥١.

فَخالَفْنا عَنْ طَريقِ أمْرِهِ، وَرَكِبْنا مُتُونَ زَجْرِهِ، فَلَمْ يَبْتَدِرْنا بعُقُوبَتِهِ، وَلَمْ يُعاجِلنا بنِقْمَتِهِ، بَلْ تَأَنّانا برَحْمَتِهِ تكَرُّماً، وَانْتَظَرَ مُراجَعَتَنا برَأْفَتِهِ حِلْماً.

وفي تشبيه الزجر بالمركوب الجامح وإضافة المتن إليه مكنية وتخييلية وإسناد الركوب ترشيح[1].

والنقمة ـ بكسر النون وفتحها ـ بمعنى: المكافاة بالانتقام، وتأنّى ـ من الأناة ـ بمعنى: الحلم والوقار.

وأراد بالانتظار المعنى المجازي، أي فعل بنا من التأخير من الانتقام ما يفعل المنتظر للمراجعة.

وَالْحَمْدُ لِلّهِ الّذي دَلَّنا عَلَى التَّوْبَةِ التي لم نُفِدْها إلاّ مِنْ فَضْلِهِ، فَلَوْ لَمْ نَعْتَدِدْ مِنْ فَضْلِهِ إلاّ بها لَقَدْ حَسُنَ بَلاؤُهُ عِنْدَنا، وَجَلَّ إحْسانُهُ إلَيْنا، وَجَسُمَ فَضْلَهُ عَلَيْنا.

قد أجمع المسلمون على سقوط العقاب عند التوبة، ويفهم وجوب قبولها على الله تعالى سمعاً من الآيات الكثيرة الواردة في هذا، مثل قوله تعالى: ﴿إنّ الّذينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ البَيِّناتِ﴾ إلى قوله: ﴿إلاّ الّذينَ تابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولئكَ أتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنا التَّوابُ الرَّحيم﴾[2]، إلى غيره من الآيات الكريمة التي تنصّ على هذا.

ولكن في وجوب قبولها وإسقاط العقاب بها عقلاً خلاف مشهور؛ فعند أصحابنا الإمامية رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ليس إسقاط العقاب إلاّ بمحض التفضّل من الله تعالى، وهو غير متحتّم عليه تعالى، وعند المعتزلة قاطبة واجب عقلاً.

ويدلّ على ما ذهب إليه علماؤنا أنّه مكافاة فلا قبح، كما لا قبح من الشاهد الانتقام للتسلية ودفع الغصّة والألم.

وقد يستدلّ من قبل المعتزلة بأنّ الكريم الغني الذي لا يتصوّر أكرم منه مع عدم

---

١. ب: وترشيح.

٢. البقرة: ١٥٩ ـ ١٦٠.

تصوّر ضرر ونفع بالنسبة إليه من أحد مع كمال احتياج النادم بحيث لا يمكن التجاؤه إلى غيره يقبح عقلاً ردّ إنابته ورجوعه وعدم قبول عذره وعذابه مع عدم نفعه بعقابه، وقد يمنع صحّة هذا القياس.

ولكنّ الظاهر صحّة ما ذهب إليه الإمامية، كما قال أفضل المحقّقين من المتقدّمين والمتأخّرين قدّس الله سرّه ونوّر مضجعه في التجريد[١]، وإنّما أراد هذا المحقّق بعدم وجوب سقوط الذنب بعد التوبة أنّه ليس بواجب عقلاً وإلّا فسقوطه عنه[٢] واجب سمعاً بإجماع المسلمين، كما نقله في ***مجمع البيان***[٣].

إذا تمهّد هذا فنقول: كلامه عليه السلام وإن كان مشعراً بما ذهب إليه الإمامية، لكن ليس صريحاً فيه. نعم، ينصّ عليه صريحاً ما سيجيء في سائر الأدعية، كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى؛ وذلك لأنّ تفضّله تعالى علينا بإهدائنا ودلالتنا على التوبة لا يستلزم صريحاً أن يكون قبوله تعالى لها وإسقاطه تعالى العقاب بها بالتفضّل وإن كان مشعراً به إشعاراً تامّاً، ولا سيّما إن رجعنا[٤] الضمير في قوله: «بها» إلى التوبة لا إلى الإفادة، كما لا يخفى.

وقوله عليه السلام: «لم نُفَدْها» بكسر الفاء وفتحها جميعاً من الإفادة، بمعنى الاستفادة على الأوّل، وبمعنى الإعطاء على الثاني.

والبلاء: إمّا بمعنى مطلق التكليف، إمّا لأنّه شاقّ على البدن، أو لأنّه اختبار، فالبلاء قد يكون منحة وقد يكون محنة، أو بمعنى خصوص النعمة، ومنه قوله تعالى: ﴿وليُبْلِيَ الْمُؤْمِنينَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً﴾[٥]، وإنّما يقال للنعمة: بلاء، كما يقال للمضرّة؛ لأنّ أصل

---

١. ***كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد***: ٤٢٣.
٢. في النسخ: عنها.
٣. ***مجمع البيان*** ١: ٤٤٢، في ذيل آية ١٦٠ من سورة البقرة.
٤. كذا، والأولى: أرجعنا.
٥. الأنفال: ١٧.

البلاء ما يظهر به الأمر من الشكر بالنعمة أو الصبر على المحنة، وحسن البلاء في هذا المقام باعتبار الأجر والمثوبة، كما أنّه في الآية باعتبارهما مع النصر والغنيمة.

فَما هٰكَذا كانَتْ سُنَّتُهُ فِي التَّوبَةِ لِمَنْ كانَ قَبْلَنا، لَقَدْ وَضَعَ عَنّا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ، وَلَمْ يُكَلِّفْنا إلّا وُسْعاً، وَلَمْ يُجَشِّمْنا إلّا يُسْراً، وَلَمْ يَدَعْ لِأحَدٍ مِنّا حُجَّةً وَلا عُذْراً، فَالهالِكُ مِنّا مَنْ هَلَكَ عَلَيْهِ، وَالسَّعِيدُ مِنّا مَنْ رَغِبَ إلَيْهِ.

أقول: لعلّ هذه الفقرة الشريفة إشارة إمّا إلى أنّ بني إسرائيل لمّا تخلّفوا عن الغزو مع موسى عليه السلام تحيّروا في التيه أربعين سنة حتّى تقبّل الله تعالى توبتهم، وإمّا إلى أنّ توبة بني إسرائيل الذين عبدوا العجل كانت بقتل بعضهم بعضاً، أو باستسلامهم للقتل، وقد نطق به قوله تعالى: ﴿وَإذْ قالَ مُوسىٰ لِقومِهِ يا قَوْمِ إنّكُم ظَلَمتُم أَنْفُسَكُم باتّخاذِكُمُ العِجْلَ فَتُوبُوا إلىٰ بارِئِكُم فاقْتُلُوا أَنْفُسَكُم ذٰلِكُم خَيْرٌ لَكُم عِندَ بارِئِكُم فَتابَ عَلَيْكُم إنَّهُ هُوَ التَّوابُ الرَّحيمُ﴾[١]، حتّى أنّه روي أنّ موسى عليه السلام أمرهم أن يقوموا صفّين، فاغتسلوا ولبسوا أكفانهم، وجاء هارون باثني عشر ألفاً ممّن لم يعبد العجل ومعهم الشِفار المُرهَفة[٢] وكانوا يقتلونهم، فلمّا قتلوا سبعين ألفاً تاب الله تعالى على الباقي، وجعل قتل الماضين شهادة لهم.

وذكر الزمخشري في *الكشّاف*: أنّه روي أنّ الرجل كان يبصر ولده ووالده وجاره وقريبه، فلم يمكنه المضيّ لأمر الله، فأرسل الله ضُبابةً وسحابة سوداء لا يتباصرون تحتها، وأُمروا أن يحتبوا بأفنية بيوتهم، ويأخذ الذين لم يعبدوا العجل سيوفهم، وقيل لهم: اصبروا، فلعن الله من مَدَّ طرفه أو حَلَّ حَبْوَته أو اتّقى بيد أو رجل، فيقولون: آمين، فقتلوهم إلى المساء حتّى دعا موسى وهارون وقالا: يا ربّ، هلكت بنو إسرائيل،

---

١. البقرة: ٥٤.

٢. الشِفار: جمع الشَفْرَة، وهي السكّين العظيمة. وسيف مُرْهَف: محدّد مرقّق الحدّ.

البقيّةَ البقيّةَ فكشفت السحابة ونزلت التوبة، فسقطت الشفار من أيديهم[١]، وكانت القتلى سبعين ألفاً[٢].

وإمّا إشارة إلى أنّ قبول توبة آدم عليه السلام كان بعد المفارقة بينه وبين حوّاء وبكائه في ثلاثمئة سنة.

وإمّا إشارة إلى ما روي أنّ قبول توبة آدم على نبيّنا وعليه السلام وهذه التوبة منه عليه السلام ومن سائر الأنبياء عند الفرقة الناجية الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين من ترك الندب، فيكون رجوعاً إلى فعل المندوب، وعليه يحمل الآيات الدالّة على توبة الأنبياء في القرآن العظيم، لا على التوبة من ترك الواجب، كما يزعمه ويتوهّمه الأشاعرة، إنّما كان بأن تلقّى آدم من ربّه كلمات.

وقد اختلفت الروايات في بيان تلك الكلمات، وقد أشار سبحانه وتعالى إليها بقوله: ﴿فَتَلَقّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوابُ الرَّحيمُ﴾[٣]، وقد قضى المفسّرون الوطر في بيانها واختلافها وتباينها.

وقد روي عن أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم أنّ آدم رأى مكتوباً في العرش أسماء معظّمة مكرّمة، فسأل عنها، فقيل له: هذه أسماء أجلّ الخلق منزلة عند الله تعالى، والأسماء: محمّد وعلي [وفاطمة] والحسن والحسين، فتوسّل آدم عليه السلام إلى ربّه بهم في قبول توبته ورفع منزلته[٤].

وعلى هذا لم يكن توبة آدم بالمعنى الذي ذكرنا مقبولة لو لم يلقّنه بتلك الكلمات، فكانت في التوبة في ذلك العصر السالف مشقّة عظيمة بالنسبة إلى هذا الزمان.

---

١. ج: من بين أيديهم.

٢. *تفسير الكشّاف* ١: ١٤٠؛ *جوامع الجامع* ١: ٤٦.

٣. البقرة: ٣٧.

٤. *مجمع البيان* ١: ٢٠٠.

ولا يبعد أن يكون إشارة أيضاً إلى ما يجب على بني إسرائيل، من قطع أعضائهم الخاطئة، كما ذكره المفسّرون قاطبة عند قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُم إِصْرَهُم وَالأغلالَ الّتي كانَتْ عَلَيْهِم﴾[١].

وأمّا جعله إشارة إلى أنّ اليهود لمّا اعتدوا في السبت فجاوزوا ما أُمروا به من ترك الصيد يوم السبت، وكان الحيتان يجتمعون يوم السبت لأمْنِها فحبسوها في السبت وأخذوها في يوم الأحد فاعتدوا في السبت؛ لأنّ صيدها هو حبسها، فمسخهم الله تعالى فجعلهم قردة، فكانوا يتعاوَون، وبقوا ثلاثة أيّام لم يأكلوا ولم يشربوا ولم يتناسلوا، ثمّ أهلكهم الله تعالى وجاءت ريح فهبّت عليهم وألقتهم في الماء، وما مسخ الله تعالى في أُمّة إلّا أهلكها، كما روي عن ابن عبّاس[٢]، فهذه القردة والخنازير ليست من نسل أُولئك، ولكن مسخ أُولئك على صورة هؤلاء، كما يدلّ عليه إجماع المسلمين، وقد أشار إليه سبحانه بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الّذينَ اعْتَدَوا مِنْكُم في السّبتِ فَقُلْنا لَهُم كُونوا قِرَدَةً خاسِئينَ * فَجَعَلْناها نَكالاً لِما بَينَ يَدَيْها وَما خَلْفها وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقينَ﴾[٣]، فبعيدٌ جدّاً؛ لأنّ المسخ لم يكن توبة لهم، إلّا أن يتكلّف، فيقال: المراد بالنكال العقوبة، وبـ﴿ما بين يديها وما خلفها﴾ الذنوب المتقدّمة على اصطياد الحيتان والمتأخّرة عنه، فكأنّه تعالى أخبر بأنّ المسخ صار عقوبة لتلك الذنوب المتقدّمة والمتأخّرة، وإذا عاقبهم بأمر في الدنيا فيقال: الله تعالى أجلّ وأكرم وأعظم من أن يعود في عقوبته في الآخرة، بل يغفر سبحانه تلك الذنوب الصادرة منه تعالى، كما نطقت به كثير من الأحاديث المستفيضة عن أصحاب العصمة صلوات الله عليهم، وقد رواه ثقة الإسلام في ***الكافي*** في باب تعجيل عقوبة الذنب.

---

١. الأعراف: ١٥٧.

٢. عنه في *مجمع البيان* ١: ٢٦٤.

٣. البقرة: ٦٥ ـ ٦٦.

ثمّ قوله: «ولم يجشّمنا» من جشم الأمر، أي كلّفه على مشقّة، والمراد أنّ تكليفنا وتجشيمنا إذا لم يكن إلّا باليسر فكيف بترفيهنا وتسريحنا وإنعامنا بالحبوات والهدايا الجسيمة؟

و«على» في قوله عليه السلام: «عليه» إمّا متعلّق بمحذوف على تضمين مثل وارداً أو مغضباً؛ لأنّ «هلك» لازم غير متعدّ بلفظ «على»، أي من هلك حين وروده عليه تعالى أو مغضباً عليه غير راض بأمره ونهيه، فإنّ حقيقة الغضب ليست إلّا مطلق عدم الرضا، وقد نصّ عليه أهل اللغة، وإمّا أن يكون «على» بمعنى المجاوزة، أي هلك مجاوزاً عن معرفته وأمره ونهيه، أو بمعنى الظرفية، كقوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ المدينةَ علىٰ حينِ غَفلةٍ﴾[1]، أي من هلك في ذاته تعالى وصفاته وتكاليفه الشرعية، ويمكن أن يجعل للاستعلاء، أي من هلك طالباً للاستعلاء عليه تعالى.

وَالحَمْدُ للهِ بِكُلِّ ما حَمِدَهُ[2] بِهِ أَدْنىٰ مَلائِكَتِهِ إِلَيْهِ وَأَكْرَمُ خَلِيقَتِهِ عَلَيْهِ وَأَرْضىٰ حامِديهِ لَدَيْهِ، حَمْداً يَفْضُلُ سائِرَ الْحَمْدِ كَفَضْلِ رَبِّنا عَلىٰ جَمِيعِ خَلْقِهِ.

المراد بالتحميد: ذكر الحمد وتكريره؛ ولهذا ذكر الزمخشري في *المفصّل*[3]: أنّ المبالغة في «محمّد» أكثر منها في «محمود»، والمبالغة فيه إمّا بحسب الاستمرار الزماني أو بحسب الاشتداد في الكيفية.

والأدنى والداني ـ من الدنوّ ـ بمعنى: القرب، فالأدنى بمعنى الأقرب، كما أنّ الداني بمعنى القريب، وإنّما الدنيء المهموز من الدناءة بمعنى الخسّة، لا من الدنوّ، حتّى يكون بمعنى القريب من الأرض كما توهّم، وجمع الداني الدواني، كما أنّ جمع (الدنيء)[4]

---

١. القصص: ١٥.
٢. ضبط أيضاً في نسخة ب: حَمَّدَه، وعليها علامة نسخة ابن إدريس، وهي «س».
٣. نقل عنه الكفعمي في حاشية *المصباح*: ٧٣.
٤. من نسخة ج.

المهموز الأداني.

قال في *مجمع البيان* عند تفسيره قوله تعالى: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذي هُوَ أَدْنىٰ بِالَّذي هُوَ خَيْرٌ﴾[١]: وقوله: «أدنى»[٢]، أي أقرب وأدون، كما تقول: هذا شيء مقارب أو دون، ويجوز أن يكون أدنى من الدِناءة، وهي الخِسّة، يقال: دَنُؤَ دَناءةً فهو دنيء، وهو أدنى منه، فترك همزها، وهو اختيار الفرّاء، وحكى الأزهري عن أبي زيد الدني بلا همز الخسيس، والدنيء بالهمز الماجن[٣]، انتهى كلامه.

قلت: الماجن: من لا يبالي قولاً وفعلاً، من مَجَنَ مُجُوناً، أي صَلُب كأنّه صلب الوجه، وفيما اختاره الفرّاء مخالفة ما لقانون الاشتقاق.

و«أكرم» و«أرضى» اسمان للتفضيل، استعملا هاهنا لاسم المفعول، لا لاسم الفاعل، كما لا يخفى، كـ«أشهر» و«أشغل»، وإن كان الأصل في أفعل التفضيل أن يكون لاسم الفاعل؛ لأنّ اسم الفاعل أكثر وقوعاً بالنسبة إلى اسم المفعول؛ إذ لا اسم مفعول إلاّ وله اسم فاعل غالباً، دون العكس؛ لوجود الأفعال اللّازمة، وإنّما قيّدنا بالأغلب لوجود «المجنون» و«المبهوت» وأضرابهما من دون اسم الفاعل.

ويلوح من تشبيه فضل حمده عليه السلام على سائر حمد الحامدين بفضل الربّ على جميع الخلق ـ أي الممكنات ـ: أنّ «سائر» هاهنا بمعنى الباقي لا الجميع، على ما توهّمه الجوهري في *الصحاح*[٤]، بل مجرّد نسبة الفضل على سائر الحمد كاف في هذا المعنى؛ إذ لو كان بمعنى الجميع لزم أن يكون لحمده عليه السلام فضل على المجموع المؤلَّف من حمده عليه السلام ومن باقي حمد الحامدين، فليزم أن يكون للجزء فضل على الكلّ؛ بل لزم أن

---

١. البقرة: ٦١.

٢. في النسخ: أو أدنى.

٣. *مجمع البيان* ١: ٢٥٣.

٤. *صحاح اللغة* ٢: ٦٩٢.

يكون لحمده عليه السلام فضل على الحمد الذي يحمد الله تعالى به نفسه، وهو أيضاً ظاهر الفساد.

فكان في هذه الفقرة الشريفة نصّ واضح على صحّة ما ذهب إليه المتأخّرون من اللغويّين من أنّ السائر بمعنى الباقي، لا الجميع، من سُؤْر الإناء، أي ما بقي منه، يقال: أسْأرْتُ، إذا أبقيتَ في الإناء بقيّة، ومنه الحديث: إذا شربتم فاسئروا[١]، حتّى أنّ بعضهم توهّموا فجعلوا السورة أيضاً من السُؤْر المهموز، فأجمعوا على تخفيف الهمزة وقلبها واواً، كما أجمعوا على تخفيف «برية» وقلب الهمزة[٢] فيها ياء، من برأ الله الخلق، وعلى فساد[٣] ما يزعمه العامّة من إطلاق السائر على الجميع، فيقولون: سائر القوم، بمعنى جميعه.

وقد استند الحريري في *درّة الغوّاص* في هذا إلى قول النبيّ صلى الله عليه وآله لغَيْلان: اختر منهنّ أربعاً وفارقْ سائرهنّ[٤]، أي باقيهنّ، وقد ضاف أعرابي قوماً فأمروا الجارية بتَطْيِيبه فقال: «بَطْني عَطِّرِي وسائري فذَرِي»[٥] وأغير على قوم فاستصرخوا بني عمّهم فأبطأوا فيهم حتّى أُسروا وذهب بهم ثمّ جاؤوا يسألون عنهم، فقال لهم المسؤول: «أَسائِر اليوم وقد زال الظُهرُ»[٦]، أي تطمعون فيما بعد وقد تبيّن لكم اليأس؛ لأنّ من كانت حاجته اليوم بأسْرِه و[قد] زال الظهر وجب أن ييأس كما ييأس

---

١. انظر *النهاية في غريب الحديث* ٢: ٣٢٧؛ *لسان العرب* ٤: ٣٣٩.

٢. ب، د: الهمز.

٣. معطوف على «على صحّة ما ذهب».

٤. *درّة الغوّاص*: ٤.

٥. انظر *المثل في جمهرة الأمثال* ١: ١٨٥ / ٢٩٤؛ *المستقصى في أمثال العرب* ٢: ٩ / ٢٥؛ *مجمع الأمثال* ١: ٩٩ / ١٧٩؛ *لسان العرب* ٤: ٥٨٢، مادّة «عطر».

٦. انظر *المثل في جمهرة الأمثال* ١: ٨٢ / ٨٥؛ *المستقصى* ١: ١٥٣ / ٦٠٥؛ *الصحاح* ٢: ٦٩٢.

منها بالغروب[١].

ونقل الأزهري أنّ جميع أهل اللغة متّفقون على أنّ «سائر» في قوله: وسائر الناس هَمَجٌ وغيره بمعنى الباقي، قليلاً كان أو كثيراً، وجعله من سَأَرَ يَسأَرُ[٢].

ولم ينقل أحد أنّه جاء بمعنى الجميع إلّا الجوهري، فجعله من المعتلّ، وزعم أنّه بمعنى الجميع، ولم يذكر غيره، فكأنّه أخذه من السير، أي من يتأتّى منه الحركة، ثمّ عمّم، والأوضح الأشهر الأوّل.

وقال الصنعاني[٣]: سائر الناس: باقيهم، وليس معناه جميعهم، كما زعم من قصر في اللغة باعه، وجعله بمعنى الجميع من لحن العوام.

وقال في *مصباح المنير*: وَلا يجوز أن يكون مشتقّاً من سور البلد، لاختلاف المادّتين[٤].

ثمّ لا يخفى عليك أنّ تشبيه الفضل بالفضل الراجع إلى الأربعة المتناسبة، أي نسبة الحمد إلى الحمد كنسبة الخالق إلى كلّ الخلق، ليس تامّاً؛ لأنّ الأوّل متناهٍ بخلاف الثاني، فإنّ نسبة المتناهي إلى المتناهي ليس كنسبة ذات البارئ تعالى شأنه الغير المتناهي في الشرف والكمال إلى جميع ذوات الخلق المتناهي في الكمال، والمراد مجرّد التشبيه في مطلق الفضل، لا في صفته من التناهي وعدمه، فإنّ المشبّه به في الأكثر يكون أقوى من المشبّه.

ولك أن تحمل كلامه عليه‌السلام على المبالغة، في أنّ حمده يكون في مرتبة من الكمال يكون فضله على حمد سائر الحامدين بقدر غير متناه مثل فضل البارئ تعالى على

---

١. انظر *الصحاح* ٢: ٦٩٢.

٢. *تهذيب اللغة* ١٣: ٤٧.

٣. نقل عنه في *المصباح المنير*: ٢٩٩ وفيه: الصغاني، ولعلّه الصواب.

٤. *المصباح المنير*: ٢٩٩، مادّة «سير».

جميع الخلق.

ثمّ اعلم أنّ أكرم الخليقة إليه تعالى بمعنى أفضلهم عنده تعالى باعتبار زيادة استحقاق الثواب والكرامة، وقد وقع الاختلاف في ذلك، فذهب الحكماء والمعتزلة إلى أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء، وذهب أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين إلى أنّ الأنبياء أفضل منهم، ونبيّنا ﷺ أفضل من سائر الأنبياء، فكيف من الملائكة؟! وتبعهم في ذلك الأشاعرة.

والحقّ ما ذهب إليه علماؤنا الإمامية، أمّا عقلاً فلوجود القوى المضادّة للقوى العقلية فيهم الشاغلة لهم عن الطاعات من الشهوانية والغضبانية وغير ذلك، فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة لهذه القوى[1] المضادّة يكون أشقّ، وأمّا نقلاً فلأنّه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم عليه السلام سجود مكرمة[2] وتعظيم، لا سجود تحيّة وزيارة، بقرينة تعليل إبليس في الإباء عنه، فكيف يأمر بسجود الأفضل للأدنى؟! ولتعليم آدم عليه السلام لهم الأسماء، وسياق الآية يدلّ على أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿إنّي أعلمُ غَيْبَ السَّمٰواتِ وَالأرضِ﴾[3] أفضلية آدم عليه السلام، ولقوله تعالى: ﴿إنّ الله اصطَفىٰ آدَمَ وَنوحاً [وآلَ إبراهيمَ] وَآلَ عمرانَ عَلى العالَمينَ﴾[4]، و«العالمين» يشمل الملائكة وغيره، والمراد بـ«الآل» الأنبياء المعصومون؛ لأنّ ماعداهم ليس أفضل من الملائكة بالإجماع، وتمام تحقيق هذا مع جواب الأدلّة التي ذكرها المعتزلة موكول إلى كتب علمائنا طاب ثراهم فلنرجع إليها.

وإذا تمهّد هذا فنقول: يستشعر من عطف «أكرم» و«أرضى» على «أدنى» في كلامه

---

١. ج: القوّة.

٢. د: تكرمة.

٣. البقرة: ٣٣.

٤. آل عمران: ٣٣.

عليه‌السلام المغايرة معه، فإنّ هذا مقام التأسيس، والتعميم فيه أشدّ منه في التأكيد، كما لا يخفى، فيكون ظاهراً في مذهب أصحابنا، وحينئذٍ يكون المراد بأكرم الخليقة وأرضى الحامدين الأنبياء عموماً، أو نبيّنا محمّداً صلى‌الله‌عليه‌وآله خصوصاً، وكذا المراد بالأدنى إمّا رهط من الملائكة المقرّبين الأدنين منه تعالى، وإمّا الملك الواحد الأفضل من باقيهم كجبرئيل مثلاً.

فإن قلت: الوحدة في أدنى وقرينتيه ينافي شمولها للمتعدّد من كلّ صنف منها لوجوب المطابقة بين اسم التفضيل المستعمل بالإضافة مع من هو له.

قلنا: اسم التفضيل إذا استعمل للتفضيل على من أُضيف إليه فلا يشترط فيه المطابقة، نعم لو أُريد به أنّه من جنس المضاف إليه وقصد به التفضيل على ما عداه مطلقاً يشترط فيه المطابقة، فيجوز أن يكون المراد هاهنا طائفة من الملائكة والخلائق والحامدين، أعني الأنبياء المفضّلين على ما عداهم، من المضاف إليه لا على مطلق ما عداه وإن استلزمه عقلاً[١]؛ لأنّهم إذا كانوا أفضل من الملائكة والحامدين كانوا أفضل ممّا عداهم مطلقاً بتّة، فلا يشترط المطابقة مع من هو له جمعاً وتثنية، وإذا كان المراد بها المتعدّد من كلّ صنف منها فتفضيل المتعدّد على سائر ما أُضيف إليه إمّا باعتبار تفضيل كلّ واحد واحد من هذا المتعدّد على ما عداه حتّى على سائر أفراد المتعدّد بوجه من وجوه الدنوّ والكرم والرضا لا من جميع الوجوه ولا في نفس الحقائق والطبائع حتّى لا يلزم تفضيل الشيء على نفسه، نظير ما اختاره المحقّق الدواني في حاشيته على ***التجريد*** في تفسير قول المصنّف طاب ثراه وأكرم أحبّاؤه، وإمّا باعتبار تفضيل مجموع المتعدّد على ما عدا المجموع لئلّا يلزم الفساد المذكور، نظير ما اختاره صدر المحقّقين[٢] في حاشيته على ***التجريد***، وإمّا باعتبار تفضيل كلّ واحد واحد من المتعدّد

---

١. كتب فوقها في نسخة ج علامة الزائد.

٢. المراد به صدر الدين الدشتكي.

على ما عدا المجموع، كما اختاره بعض الفضلاء في ذلك البحث، وتمام تفصيل هذا على ذمّة حواشينا ومعلّقاتنا على *التجريد*، فمن أراد الاطّلاع عليه فليراجع إلى هناك.

ثُمَّ لَهُ الْحَمْدُ مَكانَ كُلِّ نِعْمَةٍ لَهُ عَلَيْنا وَعَلىٰ جَميعِ عِبادِهِ الماضِينَ وَالباقِينَ عَدَدَ ما أَحاطَ بِهِ عِلْمُهُ مِن جَمِيعِ الأَشْياءِ، وَمَكانَ كُلِّ واحدَةٍ[١] مِنْها عَدَدُها أَضْعافاً مُضاعَفَةً أَبَداً سَرْمَداً إِلىٰ يَوْمِ القِيامَةِ، حَمْداً لا مُنْتَهىٰ لِحَدِّهِ، وَلا حِسابَ لِعَدَدِهِ، وَلا مَبْلَغَ لِغايَتِهِ، وَلا انْقِطاعَ لِأَمَدِهِ.

«ثمّ» هاهنا ليس للتراخي في الوقت، بل لما بين الحمدين السابق واللّاحق من التفاوت، وفضل كلّ منهما على الآخر بوجه من الوجوه غير الوجه الذي صار مفضولاً منه بهذا الوجه، مثلاً فضل الحمد الأوّل من حيث الكيفية باعتبار شرافة الحامد[٢] من الأنبياء والملائكة وفضل الحمد الثاني في مقولة الكم ومتى.

ونظير «ثمّ» هاهنا وقع في كثير من الآيات الكريمة، كقوله تعالى: ﴿**هُوَ الّذي خَلَقَ لَكُم ما فِي الأَرْضِ جَميعاً ثُمَّ اسْتَوىٰ إلى السّماءِ فَسَوّاهُنَّ سَبْعَ سَمٰواتٍ**﴾[٣]، فإنّ الاستواء إلى السماء أي القصد إليها بإرادته ومشيئته بالاستواء والاعتدال، ليس متراخياً عن خلق الأرض بمدّة، بل قد يتراءى من ظاهر قوله تعالى ﴿**والأرضَ بعد ذلك دحيٰها**﴾[٤] تقدّم خلق السماء على الأرض، فلا يكون «ثمّ» في الآية للتراخي والمهلة، كقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ كان مِنَ الّذينَ آمَنوا**﴾[٥] الآية، بل لما بين الخلقين من التفاوت، وفضل خلق السماوات على خلق الأرض.

---

١. ج: واحد.

٢. د: الحامدين.

٣. البقرة: ٢٩.

٤. النازعات: ٣٠.

٥. البلد: ١٧.

ولهذا زعم الفرّاء أنّ المهلة قد تتخلّف عن «ثمّ» بدليل قولك: أعجبني ما صنعت اليوم ثمّ ما صنعت أمس أعجب! لأنّ «ثمّ» في ذلك للترتيب في الإخبار لا في نفس الحكم ولا تراخي بينهما.

ونظير «ثمّ» هاهنا في عدم إفادة الترتيب «الفاء» في عدم إفادة التعقيب والترتيب في بعض المواضع، كقوله تعالى: ﴿وَكَم مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها فَجاءَها بَأْسُنا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿فَإذا قرأتَ القُرآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيم﴾[2]، حتّى أنّ داوود الظاهري أخذ بظاهر هذه الآية، فجعل الاستعاذة فيها على ما يكون بعد الفراغ من القراءة[3] ولا يبعد أن يقدّر الإرادة في كلتا الآيتين، أي أرَدنا إهلاكها، وإذا أردت قراءة القرآن، فيبقى الفاء على معناها الأصلي.

والمكان عند الرواقيين من الفلاسفة البعد المجرّد الموجود أو الموهوم على الخلاف بينهم الذي يشغله الجسم ويملأه، وعند المشّائين السطح الباطن للجسم الحاوي المحيط بالمحوي، وقد اختاره الشيخ الرئيس في *الشفاء*، وقد يطلق في العرف، بل في اصطلاح أهل الشرع على ما يستقرّ عليه الشيء.

فالمكان هاهنا إمّا بمعنى الموضع، أي موضع كلّ نعمة له، فالموضع إمّا بمعناه

---

١. الأعراف: ٤.

٢. النحل: ٩٨.

٣. قال الطوسي في *الخلاف* ١: ٣٢٥، مسألة ٧٦، ط ـ مؤسّسة النشر: حكى أبو بكر بن أبي داوود في *شريعة القاضي* عن إبراهيم النخعي ومحمّد بن سيرين: أنهما كانا يتعوّذان بعد القراءة.

وكذا نقل عنهما العلّامة الحلّي في *تذكرة الفقهاء* ١: ١١٤، ط ـ الحجري، والنووي في *المجموع* ٣: ٣٢٥.

قال السرخسي في *المبسوط* ١: ٦٣، وأبو بكر الكاشاني في *بدائع الصنائع* ١: ٢٠٢: أصحاب الظواهر أخذوا بظاهر الآية، وقالوا: نتعوّذ بعد القراءة؛ لأنّ الفاء للتعقيب، ولكن هذا ليس بصحيح.

الحقيقي، فكأنّ الحمد صار بمنزلة الموضع الحقيقي للنعمة، وإمّا بمعناه المجازي، أي العوض، فاستعمل اسم مكان الشيء لعوضه، إمّا لاشتراكهما في عدم التمايز حسّاً وفي الإشارة الحسّية فيكون استعارة، أو لأجل مجاورة العوض مع هذا المكان، كالمعوّض عنه، فيكون مجازاً مرسلاً، وإمّا بمعنى المنزلة، فقوله: «مكان كلّ نعمة»، أي لأجل منزلة كلّ نعمة، فإنّ تفاوت منازل الحمد إنّما هو بتفاوت منازل المحمود به وعليه والحامدين. ولفظ «مكان» و«عدد» منصوبان على نزع الخافض.

قوله: «ومكان كلّ واحد» إلى آخره، معطوف على الفقرة الأُولى على الترتيب، والضميران في «منها» و«عددها»، إمّا راجعان إلى العباد الماضين والباقين، وإمّا راجعان إلى الأشياء، وسنبيّن الفرق بينهما عن قريب.

والأمد: الدهر، كما ذكر في *القاموس*[1]، وقال في *مصباح المنير* في معنى الأبد: ويقال: الدهر الطويل الذي ليس بمحدود. وقال الرمّاني: فإذا قلت: لا أُكلّمه أبداً، فالأبد من لَدُنْ تَكَلَّمْتَ إلى آخر عمرك في الدهر[2].

والدهر والسرمد في اللغة بمعنى الدائم، أو الزمان الطويل، واستعمالهما في الزمان القليل مجاز، وأمّا في اصطلاح الحكماء وأرباب المعقول، فقال الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا في الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات *الشفاء*: وأمّا الأُمور التي لا تقدّم فيها ولا تأخّر بوجه فإنّها ليست في الزمان، وإن كانت مع الزمان كالعالم، فإنّه مع الخَرْدلة وليس في الخردلة، وإن كان شيء له من جهة تقدّم وتأخّر، مثلاً من جهة ما هو متحرّك، وله جهة أُخرى لا يقبل التقدّم والتّأخر، مثلاً من جهة ما هو ذات وجوهر، فهو من جهة ما لا يقبل تقدّماً وتأخّراً ليس في الزمان،

---

١. *القاموس المحيط* ١: ٥٤٠، وفيه: الأَمَد: الغاية والمنتهى.

٢. *المصباح المنير*: ١.

وهو من الجهة[١] الأُخرى في الزمان، والشيء الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كلّه هو الدهر، وكلّ استمرار وجود واحد فهو الدهر، وأعني بالاستمرار وجوده بعينه، كما هو مع كلّ وقت بعد وقت على الاتّصال، وكأن[٢] الدهر هو قياس ثبات إلى غير ثبات، ونسبة هذه المعيّة إلى الدهر كنسبة تلك المعيّة إلى الزمان[٣]، ونسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض، والمعيّة التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر، ويشبه أن أحقّ ما يسمّى به السرمد، وكلّ استمرار وجود بمعنى سلب التغيّر مطلقاً من غير قياس إلى وقت فوقت فهو السرمد[٤]. انتهى كلامه.

والأمد بمعنى الغاية والمنتهى.

وأمّا عدّه ما أحاط به علمه تعالى إجمالاً وتفصيلاً من الأشياء فهي على ما يستشعر من أقوال المتكلّمين أنّها غير متناهية لكن لا بالفعل، بل بمعنى أنّه لا تقف إلى حدّ لا يمكن التجاوز عنه إلى ما بعده، كما يقول المتكلّمون: إنّ مقدورات الله تعالى غير متناهية بهذا المعنى، وكما يقال: الأعداد غير متناهية، أي لا يصل إلى حدّ لا يمكن التجاوز عنه، وهذا المعنى لعدم التناهي عين ما ذكره الحكماء من جواز انقسام الجسم إلى أجزاء غير متناهية، لكن لا بالفعل؛ لامتناعه وللزوم أن يكون الجسم غير متناهي المقدار، بل بمعنى لا يقف، فإنّه لا يصل الانقسام إلى مرتبة يقف عليها ولا يجاوزها، بل يجوز الانقسام مرتبة أُخرى فوقها وهكذا.

وإن شئت تمام تحقيق هذا المعنى فإنّما يتّضح بشرح الإعضال الوارد على هذا الكلام، ونقل ما أجاب عنه بعض الفضلاء الأعلام، وما خطر بقريحتي في ردّ أجوبتهم

---

١. ج: جهة.

٢. في المصدر: فكان.

٣. في المصدر: الفينة من الزمان.

٤. *طبيعيّات الشفاء* ١: ١٧١ ـ ١٧٢.

وفي الجواب عنه في هذا المقام، فنقول وبالله الاعتصام:

يرد على ما ذكره الفلاسفة من عدم انتهاء انقسام الجسم إلى حدّ يقف عنده إعضال قوي، وهو أنّ جميع ما يمكن أن يخرج من القسمة إلى الفعل بحيث لا يشذّ منها قسمة ممكنة إمّا متناهية أو غير متناهية، فعلى الأول إذا انتهى القسمة إلى هذا الحدّ لا يمكن القسمة بعده، وعلى الثاني يلزم إمكان وجود الأقسام الغير المتناهية للجسم مع استحالتها لما مرّ.

وقال الفاضل الأبيوردي طاب ثراه في كتاب *روضة الجنان*: ويمكن أن يجاب بوجه يتوقّف على تمهيد مقدّمة، هي أنّ الانقسام الغير الخارجي إمّا وهميّ، وهو أن يؤخذ[١] المقسوم بوجه جزئي ويفرض فيه شيء دون شيء معيّن، أو فرضيّ، وهو أن يؤخذ مقدار بوجه كلّي، ويعتبر أنّه ينفرض فيه شيء دون شيء من غير تعيينهما، والفرق بينهما أنّ القسمة الممكنة في الجسم لا يمكن خروج جميعها إلى الفعل بالقسمة الوهمية؛ لأنّ الانقسامات الوهمية متعاقبة، لامتناع تقسيم الوهم جزأين في آن واحد وهي غير متناهية، فإذا تعاقبت في جانب الأبد لم يخرج جميعها إلى الفعل وإلّا لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين، بخلاف القسمة الفرضية، إذ للعقل أن يلاحظ الجسم وجميع أجزائه بوجه كلّي ويفرض انقسام جميعها.

إذا تمهّدت فنقول: إنّ ما يمكن خروجه إلى الفعل من القسمة الفرضية غير متناه ولا محذور فيه، ومن القسمة الوهمية أو الخارجية متناه، ولا يلزم الانتهاء إلى الجزء؛ لأنّ القسمة الفرضية ذهبت إلى غير النهاية، انتهى كلامه.

أقول: فيه نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّ التحقيق ـ كما ذكره بعض الفضلاء المحقّقين في حواشيه على *المحاكمات* ـ أنّ القسمة العقلية كالقسمة الوهمية موقوف على ملاحظة العقل وتصوّره كلّ واحد من الأقسام والمقسم بصور متغايرة متمايزة، إلّا أنّ في القسمة

---

١. د: يوجد.

الوهمية لا بدّ من تصوّره للمقسم والأقسام بصور جزئية متمايزة، وفي القسمة العقلية يكفي تصوّرها بصور كلّية، وكيف يتصوّر التقسيم من العقل إلى القسمين من غير أن يميّز المقسم والأقسام عنده، ويتصوّر بصور تفصيلية مع أنّ التقسيم ليس إلّا التفصيل؟! ومعنى كون القسمة العقلية يكفي فيها تصوّر العقل الأقسام على الوجه الكلّي ليس أنّ العقل يتصوّر جميع الأقسام بصورة واحدة كلّية حتّى لا يتميّز الأقسام في نظره، كما توهّمه المحقّق الدواني في حواشيه على ***المحاكمات***، بل معناه أنّه يكفي فيها للعقل تصوّر كلّ واحد من الأقسام بصور كلّية، لكن على وجه لا يتمايز عن صورة الآخر؛ ولهذا قالوا: إنّ القسمة الفرضية فرض شيء دون شيء، فالتقسيمات الغير المتناهية من العقل يتوقّف على ملاحظة الأُمور الغير المتناهية من المقسم والأقسام بصورة تفصيلية متمايزة، كالنصف ونصف النصف وهكذا مثلاً، ولا يمكن ذلك دفعه ولا في زمان متناه، فالقسمة الفرضية العقلية أيضاً غير متناه بالفعل؛ بمعنى لا يقف لا بالفعل.

وأمّا ثالثاً[1]: فلأنّا وإن سلّمنا أنّ الانقسامات الفرضية العقلية غير متناه بالفعل؛ لكن الانقسامات الوهمية الجزئية لا ينتهي إلى حدّ تقف عنده، بل يجاوزه فهي غير متناهية بمعنى لا يقف، فيعود المحذور باعتبار الانقسامات الوهمية نفسها، ولا ينفع في ذلك عدم تناهي الانقسامات الفرضية العقلية بالفعل؛ لأنّا نسوق الإعضال في جميع الانقسامات الوهمية الجزئية الممكنة بحيث لا يشذّ منها انقسام وهمي، كما لا يخفى.

وأجاب عن هذا الإعضال الفاضل ملّا[2] ميرزا جان الشيرازي في حواشيه على ***التجريد*** أوّلاً، فقال: إن أُريد بجميع التقسيمات الممكنة جميع تقسيمات كلّ منها ممكن نختار أنّها غير متناهية ولا يلزم إمكان وجود الجملة الغير المتناهية، بل إمكان وجود كلّ واحد من آحادها، وإن أُريد جميع تقسيمات يكون مجموعها ممكناً نختار أنّها

---

١. كذا في النسخ، والصواب ظاهراً: ثانياً.

٢. ج، د: مولانا.

متناهية، ولا يلزم انتهاء القسمة؛ إذ عند الانتهاء إلى حدّ مثلاً يمكن تحقّق القسمة بعده، لكن لا بأن يجتمع معها، ثمّ اعترض على هذا الجواب في هذه الحواشي وفي حواشيه على ***المحاكمات***: بأنّا نختار أنّ المراد جميع الانقسامات الممكنة بطريق الاجتماع، ونقول: إنّها لو كانت متناهية لما أمكن ما زاد عليه واجتمع معه، ومن المعلوم الضروري أنّ كلّ مجموع يفرض، فيمكن مجموع زاد عليه بواحد مثلاً فيكون المجموع الأوّل داخلاً فيه مجتمعاً معه.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّه يمكن أن يحرّر ذلك الجواب في الشقّ الثاني بحيث يندفع عنه هذا الاعتراض، فيقال: وإن أُريد جميع تقسيمات يكون مجموعها ممكناً، نختار أنّها متناهية، لكن لا بعدّة معيّنة، بل بعدّة غير معيّنة، والانقسامات التي فوق هذه المرتبة الغير المتناهية عدّتها وإن كانت كلّ واحد منها ممكناً في حدّ نفسه، لكن لا بأن يجتمع هذه الانقسامات الغير المتناهية مع عدّة الانقسامات الممكنة الاجتماع المفروضة أوّلاً التي عدّة هذا المجموع متناه، لكن لا بعدّة معيّنة، فكلّ عدّة معيّنة من الانقسامات الممكنة الاجتماع المتناهية عدداً يمكن أن يجتمع معها كلّ عدّة متناهية من انقسامات كلّ واحد منها ممكن في نفسه مفروضة بعد تلك العدّة، ولا يمكن أن يجتمع معها عدّة غير متناهية، فبعد تلك العدّة كلّ واحد منها في نفسه ممكن وهذا الإعضال إنّما يتمّ بهذا الاجتماع الأخير وهو ممنوع، وحينئذ فقوله: «فيمكن مجموع زاد عليه بواحد مثلاً» إلى آخره، غير مجد؛ لأنّ العدّة المتناهية كالواحد والاثنين مثلاً حينئذ لا يجدي نفعاً، واجتماع الغير المتناهي ممنوع، وسيأتي ما يظهر منه تحقيق هذا عن قريب.

ثمّ أجاب الفاضل المذكور عن أصل الإعضال، فقال في حواشيه على ***المحاكمات*** و***التجريد*** ما ملخّصه بعد اختيار الشقّ الثاني: إنّه إذا حرّر هذا الكلام يرجع إلى أنّ المجموع المتّصف بإمكان نفسه وبعدم إمكان ما يزيد عليه هل هو متناه أو غير متناه، ولا شكّ في أنّ في الفرض المذكور لا يمكن تحقّق مجموع لا يمكن ما يزيد عليه، فكلّ

مجموع كان ممكناً كان متناهياً يمكن الزيادة عليه، فالمجموع الذي لا يمكن الزيادة عليه ممتنع في فرضنا هذا، وإنّما يكون ذلك المجموع غير متناه حين لا يمكن الزيادة عليه، ففرض كون ذلك المجموع ممكناً يقتضي إمكان الزيادة عليه وكونه متناهياً، وكونه بحيث لا يمكن الزيادة عليه يقتضي كونه غير متناه، فهذا الكلام يرجع إلى أنّ المجموع الذي كان متناهياً وغير متناه هل هو متناه أو غير متناه؟ ونظير ذلك ما يقال: نفرض شيئاً كان وجوده وعدمه مستلزماً للمحال، فإنّ استلزام وجوده للمحال ينافي استلزام عدمه له، وغير ذلك.

وأقول: قد خطر ببالي جواب أنيق رشيق عن هذا الإعضال مصون عن أن يتطرّق إليه احتمال الاختلال، لو سَبَرتَ وتنطّعت فيه لعلمت أنّه هو الجواب الحري بهذا الإشكال، وأنّ الجواب المنقول آنفاً من هذا الفاضل وسائر ما قيل فيه عند سطوع هذا الجواب في عرضة الاضمحلال، فأقول:

تحقيق هذا الجواب يتوقّف على تمهيد مقدّمة نافعة، وهي أنّ المتناهي قد يطلق[١] على كلّ مرتبة معيّنة من مراتب الأعداد، كالأربعة والخمسة وغيرهما، وقد يطلق على القدر المشترك بين جميع مراتب الأعداد المتصاعدة التي لا يقف إلى حدّ، أعني المفهوم المشترك بين الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة وهكذا في جميع المراتب المتصاعدة التي لا ينتهي إلى حدّ، ولكلّ من تلك الأفراد تعيّن وانتهاء خاصّ، والمشترك بين هذه التعيّنات هو مطلق الانتهاء المقابل لعدم التناهي، فالمتناهي بالمعنى الأوّل بمنزلة الأفراد له بالمعنى الثاني، وكلّ من هذه المراتب المتناهية بالمعنى الأوّل ضدّ للغير المتناهي لا نقيض له، لتحقّق الواسطة بالمتناهيات الباقية الأُخرى، والمتناهي بالمعنى الثاني نقيض حقيقي له؛ لعدم الواسطة بينه وبين غير المتناهي، والمتناهي بهذا المعنى بمنزلة أن يقال: إمّا واحد وإمّا اثنان وإمّا ثلاثة، وهكذا إلى المراتب التي لا تقف إلى حدّ، ونحن نسمّي

---

١. ج: فلا يطلق!

المتناهي بالمعنى الأوّل بالمتناهي المعيّن، وبالمعنى الثاني بالمتناهي الغير المعيّن.

إذا تمهّد هذا فنقول: إن أردت بالمتناهي في قولك: مجموع الانقسامات الممكنة التي لا يشذّ منها انقسام، إمّا متناهية أو غير متناهية، [وإن أردت] المتناهي المعيّن فنقول: الحصر ممنوع، بل فاسد؛ لوجود الواسطة بين كلّ من المعيّنات المتناهية وبين غير المتناهي، كما قلنا آنفاً، وإن أردت به المتناهي الغير المعيّن، أعني المقابل لغير المتناهي، نختار أنّه متناه بهذا المعنى، أعني باعتبار القدر المشترك، ولكن ليس له حدّ معيّن ومرتبة خاصّة، إذا وصل التقسيم إلى هذا الحدّ لا يمكن التقسيم بعده؛ لأنّ المتناهي بهذا المعنى أمر كلّي يتحقّق في ضمن كلّ من تلك الأفراد المعيّنة فكلّ انقسام يفرض بعد هذا المتناهي ليس خارجاً عنه، بل داخل في ما صدق عليه المتناهي الغير المعيّن.

وبالجملة منشأ الإعضال الخلط بين المتناهي المعيّن وغير المعيّن، وهكذا الأمر في مراتب الأعداد الممكن الوجود في الخارج ومقدوراته ومعلوماته تعالى.

ومحصّل الجواب يرجع إلى أنّ الغير المتناهي بمعنى لا يقف مغاير للمتناهي المعيّن وللغير المتناهي بالفعل، كالمتوسّط بينهما، فيصدق عليه أنّه ليس متناهياً معيّناً ولا غير متناه بالفعل، فعليك بالتأمّل الصادق والتجرّد الفائق، ففيه من الدقّة واللطافة ما لا يخفى على من له قلب أو ألق السمع وهو شهيد.

وإذا عرفت هذا استبان لك أنّ الجواب الذي ذكره هذا الفاضل غير حاسم لمادّة الإعضال؛ لأنّه إن أراد بقوله: «وكونه بحيث لا يمكن الزيادة عليه يقتضي كونه غير متناه» إلى آخره، أنّه يقتضي كونه غير متناه بالفعل فهو ممنوع[1]، وإنّما يقتضي القدر المشترك بين كونه غير متناه بمعنى لا يقف وكونه غير متناه بالفعل لا الأخير بخصوصه، كما قلنا آنفاً، وأمّا اتّصاف هذا المجموع بالإمكان لا يقتضي أن يكون المجموع متناهياً في حدّ معيّن، بل ما يعمّه والغير المتناهي بمعنى لا يقف، فيجوز أن

---

١. د: مماثل.

يجتمع مقتضى هاتين الصفتين في المتناهي الغير المعيّن، فلم يشتمل عنوان الموضوع على النقيضين.

وإن أراد أنّه يقتضي كونه غير متناه مطلقاً أعمّ من أن يكون بمعنى لا يقف، أو بالفعل فهو مسلّم، ولا تنافي بينه وبين ما يقتضيه وصف الإمكان. نعم، لو قيّد جميع الانقسامات الممكنة بكونه محدوداً بحدّ معيّن وواقعاً في مرتبة خاصّة لاشتمل الوصف العنواني على النقيضين فيكون جوابه صحيحاً.

وأمّا دفع المغلطة التي أُوردت لإثبات المحال بقوله: «ونظير ذلك» إلى آخره، فوجه اندفاعها حقيقة أنّ هذا المفهوم الذي جعل عنواناً للموضوع ليس له فرد واقعي محقّق أو مقدّر يحكم عليه، بل كلّ ما يفرضه فهو فرد فرضي له، والفرد الفرضي للشيء ليس متّصفاً به حقيقة، كاللّاشيء واللّاإمكان. وتمام تحقيق هذا مذكور في الحواشي التي علّقتها على ***المحاكمات*** فيطلب هناك.

وقد استحضرت في هذا الوقت أمراً غريباً انجرّ الكلام إليه، فإنّ الكلام ذو شجون، وهو أنّ أفضل المحقّقين جمال الملّة والدين الحلّي روّح الله رمسه وقدّس نفسه استدلّ في كتاب ***المختلف***[١] في بيان لباس المصلّي على ما اختاره شيخ الطائفة نوّر الله مضجعه في ***المبسوط***[٢]، من جواز الصلاة في القلنسوة والتكّة إذا عملتا من وبر ما لا يؤكل لحمه على خلاف المشهور بين الفقهاء، بمثل هذه المغلطة الفاسدة العامّة الورود في كلّ مستحيل، مع أنّها لو تمّت أمكن أن يثبت بها نقيض المدّعى أيضاً، وليس لها خصوصية بهذه المسألة الفقهية التي يجب أن يستدلّ عليها من الكتاب والسنّة، لا بمثل هذه المغلطة الواهية، ثمّ أجاب طاب ثراه عنه بل عن أصل المغلطة بجواب لا يروي الغليل، ولعمري إنّه ولا سيّما عن مثله عجيب، إذ ليس من وظائف المسائل الفقهية أن

---

١. ***مختلف الشيعة*** ٢: ٨٣.

٢. ***المبسوط*** ١: ٨٤.

يستدلّ على الأُمور الشرعية الفرعية منها بأضراب هذه المغلطة العقلية الجارية في كلّ سفسطة بيّنة الفساد.

وإذا أمعنت فيما سردنا عليك بان لك أنّ عدّة مراتب هذا الحمد وعدّة ما أحاط به علمه تعالى أو قدرته هو عدّة المتناهي الغير المعيّن لا المتناهي المعيّن ولا الغير المتناهي بالفعل، كعدّة الانقسامات الممكنة وعدّة الأعداد الممكنة الوجود ونظائرها ممّا لا يحصى، وعلى هذا المعنى يحمل قوله: «**حمداً لا منتهى لحدّه، ولا حساب لعدده**» إلى آخره لا على عدم التناهي بالفعل.

ثمّ أقول: لا يبعد أن يكون السرّ في تضعيف الحمد على كلّ نعمة بعدّة علم الله تعالى بجميع الأشياء والمخلوقات أنّ كلّ نعمة يستحقّ الحمد عليها باعتبار علم الله تعالى بكونها أصلح للنظام الإجمالي الكلّي الواقع بين المخلوقات، فهي يستحقّ الحمد باعتبار العلم بكلّ مخلوق مخلوق اعتبر فيه هذا النظام الكلّي.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الضمير في قوله: «**منها**» و«**عددها**» إن كان راجعاً إلى عباده الماضين والباقين كان المعنى: أنّ له الحمد بعوض كلّ نعمة على جميع عباده بعدّة علمه تعالى بالأشياء وبعوض كلّ مخلوق، أي منعم عليه، بعدّة المنعم عليه، فكأنّه عليه السلام أثبت تعدّد الحمد له تعالى، أوّلاً: باعتبار تعدّد المحمود به أو عليه، أعني النعمة، وثانياً: باعتبار تعدّد الحامدين، فهذا بيان لكمّيّة الحمد بالاعتبارين، كما أنّ الفقرة السابقة، أعني قوله: «**والحمد لله بكلّ ما حمَّده**» إلى آخره بيان لكيفية حمده وشرافته باعتبار الحامد، وإن كان راجعاً إلى الأشياء كان مغزى الكلام أنّ له تعالى الحمد بعوض كلّ نعمة على جميع عباده بعدّة علمه بالأشياء، بحيث يكون عوض علمه بكلّ شيء مجموع عدّة الأشياء، ويرشدك إلى هذا المعنى الذي ذكرنا لـ«**عددها**» ما ورد من لفظ «**جميعاً**» بعد قوله: «**عددها**» في رواية الكفعمي، بل «**أضعافاً مضاعفة**» لعدّة الأشياء، فصارت عدّة التضاعيف أكثر من أن يحصى ويعدّ.

ويؤيّد هذا المعنى ما وقع في رواية ابن إدريس من الجمع بين نصب الدال ورفعها في «عددها» فعلى الرفع يكون عددها مبتدأ و«مكان كلّ واحد» ظرفاً قدّم على المبتدأ وخبراً منه، فيكون عدّة الحمد ـ مثلاً ـ بقدر مضروب عدّة النعماء في عدّة علمه بالأشياء في عدّة ذوات الأشياء، بل في أضعافها، وعلى أيّ تقدير يكون مجموع عدّة الحمد متناهياً غير معيّن ولم يكن غير متناه بالفعل يدلّك على هذا سوق الكلام، كما لا يخفى.

ثمّ اعلم أنّ الدهر الذي فسّر الأبدية ـ كما مرّ ـ والسرمد إن كانا محمولين على المعنى اللغوي ـ أعني الزمان الطويل ـ فمعناهما ظاهر، وإن حملناهما على ما اصطلح عليه قاطبة الحكماء في زبرهم، فالدهر عندهم بمعنى النسبة المعيّة التي تقع بين الثابت كالواجب تعالى والعقول وبين غير الثابت كالحركات والزمان والمتغيّرات كما سبقت الإشارة إليه ونقلنا من الشيخ الرئيس، والسرمد هو النسبة المعيّة التي تقع بين الثابتات، فهو أجلّ مرتبة من الدهر، وعلى هذا فلا يبعد أن يوجّه ذكره عليه السلام الأبد والسرمد بعد ذكر العباد الماضين والباقين بأنّ المراد بالعباد الماضين: العباد المتغيّرة الذوات بالفناء والموت من الناس، وبالعباد الباقين: الملائكة والعقول الباقية ببقاء الدنيا الثابتة الذوات، فكان الحمد الذي له تعلّق بكلّ من الحامد وذاته تعالى، أعني نسبة وارتباط بكليهما دهراً بالنسبة إلى ذاته تعالى، إن كان الحامد من القسم الأوّل المتغيّر، أعني من الناس، وسرمداً بالنسبة إليه تعالى إن كان الحامد من القسم الثاني الثابت، أعني من العقول والملائكة، فهذا الحمد الصادر من القسمين بمنزلة الدهر والسرمد باعتبارهما، أو النسبة التي تقع بين الحمد وبين ذاته تعالى دهر في القسم الأوّل، سرمد في القسم الثاني، فتأمّل، فإنّه مع ظهوره لا يخلو عن دقّة ولطافة.

وإن حمل العباد في كلا القسمين على الناس، أعني على المتغيّر الذات دون الثابتات، فالسرمد محمول على معنى الدهر كالأبد تجوّزاً فيتّحدان، ويكون اعتبار حمد الجميع

بالنسبة إلى الله تعالى أو نسبة حمد الجميع إليه تعالى أبداً، أي دهراً، ويبعد جدّاً أن يحمل السرمد حينئذٍ على معناه اللغوي لا على الاصطلاح الذي نقلناه من الشيخ الرئيس.

حَمْداً يَكُونُ وُصْلَةً إلىٰ طاعَتِهِ وَعَفْوِهِ، وَسَبَباً إلىٰ رُضْوانِهِ، وَذَرِيعَةً إلىٰ مَغْفِرَتِهِ، وَطَرِيقاً إلىٰ جَنَّتِهِ، وَخَفيراً مَنْ نِقْمَتِهِ، وَأَمْناً مِنْ غَضَبِهِ، وَظَهِيراً عَلىٰ طاعَتِهِ، وَحاجِزاً عَنْ مَعْصِيَتِهِ، وَعَوناً عَلىٰ تَأْدِيَةِ حَقِّهِ وَوَظائِفِهِ.

الوصلة: ما يتوصّل بها إلى الشيء، فيشمل الأسباب الحقيقية والأدوات، والسبب في اللغة بمعنى الحبل، وبمعنى ما يتوصّل به إلى الشيء، فيشمل ما يشمله الوصلة، ولكن يخصّ عند أرباب المعقول بما يقابل الأدوات والآلات، أعني ما يشمل العلل الأربعة. والذريعة: الوسيلة. والخفير بمعنى المجير والمجار، والمراد هاهنا الأوّل، يقال: خفرتُ الرجل: حَميتُه وأجرته من طالبه فأنا خفير. والظهير: المعين، ومنه المظاهرة، أي المعاونة، كأنّ المعين يحمل بظهره ما يحمله المعان. والضمير في «وظائفه» راجع إليه سبحانه أو إلى حقّه. وإطلاق الأمن والعون على الحمد من قبيل المبالغة.

ولعلّ في هذه الفقرات الأنيقة الشريفة إشارة لطيفة باعتبار توصيف الحمد بهذه الصفات إلى أنّه لا يشترط في القربة التي هي غاية العبادات أن يكون المقصود مجرّد موافقة إرادته تعالى حتّى لا يجوز أن يكون الغاية طلب الرفعة عنده تعالى بواسطة نيل الثواب أو الهرب من العقاب، كما نقل الشهيد طاب ثراه في *قواعده*[1] عن الأصحاب بطلان العبادة بهاتين الغايتين، وبه قطع السيّد رضي الدين ابن طاووس نوّر الله مضجعه محتجّاً بأنّ قاصد ذلك إنّما قصد الرشوة والبِرْطِيل[2]، ولم يقصد به الربّ الجليل، وهو

---

١. *القواعد والفوائد* ١: ٧٧.

٢. البرطيل: الرشوة.

دالّ على أن عمله سقيم وأنّه عبد لئيم[١].

ولكن اختار في *القواعد* وفي *الذكرى*[٢] الصحّة، محتجّاً بأنّ قصدهما لا يخرج عن ابتغاء الله تعالى؛ لأنّ الثواب من عنده تعالى فمبتغيه بمنزلة مبتغي وجه الله سبحانه، بل يلوح من سياق هذه الفقرات جواز جعلهما غايتين، كما يدلّ عليه ظواهر الآي والأخبار المشتملة على الترغيب والترهيب، كقوله تعالى: ﴿وَيَدعُونَنا رَغَباً وَرَهَباً﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿يا أيّها الّذينَ آمنُوا ارْكَعوا وَاسجُدوا واعبدُوا رَبَّكُم وَافعَلُوا الخَيرَ لَعَلَّكُم تُفلِحُونَ﴾[٤]، أي لكي تفلحوا، والفلاح هو الفوز بالثواب كما قاله الطبرسي[٥]؛ ولهذا كان الكتاب والسنّة مشتملين على المرغّبات والمرهّبات، ولكن بين المنزلتين أكثر من البعد بين المشرقين.

ولعلّ المراد بـ«طاعته» هو العبادة التي تكون الغاية فيها مجرّد إطاعة الأمر وموافقة الإرادة، أعني المرتبة الأُولى الشريفة التي ذكرناها سابقاً، وأشار إليها أمير المؤمنين عليه أفضل الصلوات والتسليمات بقوله: ما عَبَدْتُكَ خَوْفاً مِنْ نارِكَ وَلا طَمَعاً في جَنَّتِكَ، وَلكنْ وَجَدْتُكَ أَهْلاً لِلعبادةِ [فعبدتك][٦]، فيكون مقصوده عليه السلام من سائر الفقرات أن يحمده سبحانه بما يكون الغاية فيه نيل الثواب والهرب من العقاب، فيكون الغاية فيه المرتبة الثانية، ولكن يتوصّل بهذا الحمد إلى المرتبة الأُولى التي يكون فيها المقصود الأصلي مجرّد

---

١. *إقبال الأعمال* ٣: ١٩٤ ـ ١٩٥ في فصل ٢٠ من أعمال شهر رجب، مع اختلاف، وعن ابن طاووس في *روض الجنان*: ٢٧؛ وفي *مشارق الشموس*: ٨٨.

٢. *ذكرى الشيعة* ٢: ١٠٣ ـ ١٠٤.

٣. الأنبياء: ٩٠.

٤. الحجّ: ٧٧.

٥. *مجمع البيان* ١: ٥٠٩ في تفسير آية ١٨٩ من سورة البقرة، وص ٨٣٤ في تفسير آية ١٣٠ من سورة آل عمران.

٦. *القواعد والفوائد* ١: ٧٧؛ *شرح نهج البلاغة* لابن ميثم ٥: ٣٦١، وما بين المعقوفين منهما.

إطاعة أمره، وفي قوله عليه السلام: «وعوناً على تأدية حقّه» إلى آخره، إشارة إلى ما لوّح إليه بعض المحقّقين من الصوفية بقوله: «خير ما تطلبه منه ما يطلبه منك».

حَمْداً نَسْعَدُ بِهِ فِي السُّعَداءِ مِنْ أَوْلِيائِهِ، وَنَصِيرُ بِهِ فِي نَظْمِ الشُّهَداءِ بِسُيُوفِ أَعْدائِهِ، إنَّهُ وَلِيٌّ حَميدٌ.

أراد عليه السلام بقوله: «نسعد» إلى آخره أنّه نصير به سعيداً داخلاً بين السعداء، أو نصير به ممتازاً بالسعادة بين السعداء، و«نسعد» من سُعِدَ يَسعَد لازم، وقد جاء «سعد» متعدّياً مخفّف «أسعد»، ومنه قوله تعالى: ﴿وأَمّا الّذينَ سُعِدُوا﴾[١]، بضمّ السين على بعض القراءات؛ ولهذا قد يسمّى بالمسعود، و«نسعد» من السعادة خلاف الشقاوة، وذلك إذا كان من صفات الرجال نقول: منه سُعِد الرجل، بكسر العين، أمّا إذا لم يكن من صفات الرجل فهو من السُعُودَة بمعنى اليُمن، خلاف النحوسة، تقول: منه سَعَد يومنا، بفتح العين، كذا ذكره الجوهري[٢].

والولي هاهنا بمعنى المحبّ، ويبعد حمله هاهنا على الأولى بالتصرّف، وإن كان في كثير من الآيات الكريمة كقوله تعالى: ﴿إنّما وَلِيّكُمُ اللهُ وَرسُولُه وَالّذينَ آمَنوا الّذينَ يُقيمُونَ الصّلاة وَيُؤتُونَ الزّكاةَ وَهُم راكِعُونَ﴾[٣]بمعنى الأولى بالتصرّف بتّة، ولا يمكن حمله هناك على معنى المحبّ والناصر كما توهّمه أهل السنّة، وإلّا لزم بطلان الحصر؛ لقوله تعالى: ﴿وَالمؤمِنُونَ والمؤمناتُ بَعضُهم أولياءُ بعضٍ﴾[٤]، فكيف يختصّ الناصر والمحبّ بالمؤمنين المختصّين بإيتاء الزكاة حال الركوع؟! بل يعمّ سائر المؤمنين.

وقال فخر الرازي في *التفسير الكبير*: لا نسلّم أنّ الولاية بمعنى النصرة عامّة في كلّ

---

١. هود: ١٠٨.

٢. *صحاح اللغة* ٢: ٤٨٧.

٣. المائدة: ٥٥.

٤. التوبة: ٧١.

المؤمنين، وبيانه أنّه تعالى قسّم المؤمنين قسمين: أحدهما: الذين جعلهم مُولّياً عليهم، وهم المخاطبون بقوله: ﴿إنّما وليّكُمُ الله﴾، الثاني: الأولياء، وهم المؤمنون ﴿الّذين يقيمون الصّلاة ويؤتون الزّكاة وهم راكعون﴾.

فإذا قرّرنا الولاية هاهنا بمعنى النصرة كان المعنى أنّه تعالى جعل أحد القسمين أنصاراً للقسم الثاني، ونصرة القسم الثاني غير حاصلة لجميع المؤمنين، ولو كان كذلك لزم من القسم الذي هُم المنصورون أن يكونوا ناصرين لأنفسهم، وذلك محال، فيثبت أن نصرة أحد قسمي الأُمّة غير ثابتة لكلّ الأُمّة[١]، بل مخصوصة بالقسم الثاني من الأُمّة فلم يلزم من كون الولاية المذكورة في هذه الآية خاصّة أن لا تكون[٢] بمعنى النصرة. وهذا جواب حسن دقيق لا بدّ من التأمّل فيه[٣]، انتهى كلامه.

أقول: هذا الجواب الذي جعل معرفة حسنه ودقّته موقوفاً على التأمّل بَيّن الفساد بلا احتياج إلى التأمّل، وليس له جدوى إلّا تكثير السواد، ولم ينشأ إلّا من غلوّه في المراء والعناد، وذلك لوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ المخاطب بلفظ «كم» في ﴿إنّما وليّكم (الله)[٤]﴾ ليس مجموع المخاطبين من حيث المجموع، بل كلّ واحد واحد منهم، فإنّ جميع الأوامر والنواهي المنقولة بلفظ الجمع إنّما يتعلق بكلّ واحد واحد من المخاطبين لا بالمجموع من حيث المجموع؛ لأنّ الأمر والنهي إنّما يتعلّقان بالذات بكلّ واحد من المكلّفين وبواسطته بمجموعهم، وإذا كان المخاطب كلّ واحد من المؤمنين لا مجموعهم كان مجموع المؤمنين باعتبار الأفراد متّصفين بنصرة أنفسهم بالتوزيع، بأن يكون زيد ناصراً لعمرو مثلاً، وعمرو ناصراً

---

١. ج: من الأُمّة.

٢. المثبت من المصدر، وفي النسخ: يكون.

٣. *التفسير الكبير* ١٢: ٣٠.

٤. من نسخة ج.

لزيد أو لخالد، وهكذا، فكيف ينحصر نصرة المخاطبين باعتبار كلّ فرد فرد، أعني القسم الذي جعله فخر الدين الرازي ثانياً في القسم الأوّل، أعني المؤمنين المؤدّين للزكاة في حال الركوع، بل جاز أن يكون المخاطبون أنصاراً لأنفسهم بالاعتبار[١] المذكور.

نعم، لو كان المخاطب في ﴿إنّما وليّكم الله﴾ مجموع المخاطبين من حيث المجموع لم يحسن، بل لم يجز أن يكون مجموع المخاطبين أنصاراً لأنفسهم من حيث المجموع.

وتحقيق هذا الكلام يرجع إلى أنّ الجمع وضميره بمنزلة المعطوف والمعطوف عليه، فإن كان العطف بعد إثبات الحكم كان معنى ﴿إنّما وليّكم﴾ إنّما وليّ زيد فلان وفلان إلى آخره، ووليّ عمرو فلان وفلان، وهكذا.

نعم لو كان العطف قبل الحكم فكأنّا عطفنا أوّلاً المخاطبين بلفظ «كم»، ثمّ حكمنا بانحصار نصرة الجميع في هؤلاء المؤمنين المؤدّين للزكاة كان الانحصار صحيحاً، ولم يحسن بل لم يجز أن يكون المخاطبون أنصاراً لأنفسهم.

ونظير هذا ما وقع من الاختلاف بين بعض علمائنا رضوان الله عليهم أجمعين فيما إذا نذر زيد مثلاً أن يصوم أيّام الجمعات دائماً مثلاً فحنث زيد في جمعة واحدة فأفطر متعمّداً فيها هل يبطل أصل النذر في سائر الجمعات بحيث لو أفطر فيها متعمّداً لم يجب عليه كفّارة أم يلزمه بإفطار كلّ جمعة جمعة كفّارة[٢] على حدة.

ومنشأ هذا الاختلاف أنّ نذر الصوم إذا تعلّق بأيّام الجمعات فهل تعلّق النذر بهذه الأيّام من حيث المجموع فيكون تعلّقه بعد عطف بعضها على بعض فكان بمنزلة نذر واحد لا يلزمه إلّا كفارة واحدة، أو تعلّق النذر بكلّ جمعة جمعة على حدة فيلزمه بإفطار كلّ منها كفّارة مجدّدة وحنث على حدة؟ ونظائر هذا في علم الأُصول والعربية

---

١. ج: باعتبار.

٢. ج: كلّ جمعة كفّارة.

أكثر من أن يُعدّ ويُحصى.

الثاني: أنّا لو سلّمنا أنّ المخاطب المجموع من حيث المجموع، فهذا مع فرط بعده لا ينافي أن يكون المخاطبون أنصاراً لأنفسهم من حيث المجموع، فإنّ كلّ واحد منهم لمّا كان ناصراً لفرد آخر منهم صدق أنّ المجموع أنصار لأنفسهم، إذ لا يلزم من هذا أن يكون المجموع أنصاراً لكلّ فردٍ فردٍ منهم حتّى يلزم المحذور، بل جاز أن يكون بسبب أنّ كلّ فرد من المجموع أنصار لسائرها فالمجموع أنصار للمجموع بالتوزيع، ألا ترى أنّه اعترض بعضهم على الدليل المشهور لإثبات الواجب بأنّه يجوز أن يكون سلسلة الممكنات بأسرها علّة فاعلية لنفسها من غير أن يلزم علّية الشيء لنفسها، بل يكون بسبب علّية الأجزاء للأجزاء بالتوزيع؟ فإن جوّزنا هذا في العلّة كان تجويز مثل هذا في النصرة أولى وأحرى.

الثالث: أنّ انحصار نصرة القسم الثاني باعتبار هذا المجموع في القسم الآخر بالمعنى الذي ذكره ممّا لا مزيّة له، بل نصرة مجموع القسم الآخر أيضاً ينحصر في القسم الثاني بهذا المعنى، فتبيّن من هذا أنّ الوليّ في الآية الكريمة بمعنى الأولى بالتصرّف، كما هو المذهب[١] المنصور للفرقة الناجية الاثنى عشرية رضوان الله عليهم أجمعين.

ثمّ أقول: لا يبعد أن يكون «السعداء» إشارة إلى الكاملين في مراتب السعادات العلمية بتهذيب القوّة النظرية عن التعلّق بالشوائب الحسية، كما أنّ «الشهداء» إشارة إلى المترقّين في مصاعد السعادات العملية[٢] بتكميل القوّة العملية بالمجاهدات البدنية والنفسانية.

والولي ـ الذي من أسماء الله تعالى ـ بمعنى المستأثر بنصرة عباده المؤمنين، أو بمعنى المتولّي للأمر القائم به.

---

١. ب: مذهب.

٢. ج: العلمية.

والحميد: إمّا بمعنى المحمود المثنى عليه بأوصاف الكمال، فيكون الفعيل بمعنى المفعول، أو بمعنى المثني على عباده بطاعتهم له، فيكون الفعيل بمعنى الفاعل، كما ذكره المحقّق الشهيد نور الله مرقده في *القواعد*[1].

والمناسبة بين كلا المعنيين للولي وبين كلّ من إثبات الحمد له تعالى ودخوله في السعداء والشهداء غير مخفية، وكذا بين المعنى الثاني للحميد، وأمّا على المعنى الأوّل فإنّما يناسب إثبات الحمد له تعالى لا الدخول فيهما.

تمّ شرح الدعاء الأوّل الموسوم بـ***التحفة الرضوية للصحيفة السجّادية*** بتاريخ يوم الجمعة الثاني عشر من شهر ذي قعدة الحرام لحجّة ستّ وخمسين وألف هجرية.

---

١. *القواعد والفوائد* ٢: ١٦٩، قاعدة ٢١١.

وكان من دعائه عليه السلام بعد هذا التحميد
الصلاةُ على رسول الله صلّى الله عليه وآله[١]

وَالحمدُ للهِ الّذي مَنَّ علينا بمحمدٍ نبيّه صلّى الله عليه وآله دونَ الأُمم الماضية والقرون السالفة بقدرته التي لا تَعْجِزُ عن شيء وإنْ عَظُمَ، ولا يَفُوتُها شيءٌ وإنْ لَطُفَ.

فَخَتَمَ بنا على جميعِ مَنْ ذَرَأَ، وَجَعَلَنا شهداءَ على مَن جَحَدَ، وكَثَّرَنا بمَنِّه على مَن قَلَّ.

اللّهمّ فصَلّ على محمّدٍ أمينك على وحِيك، ونجيبِك مِن خلقِك، وصفيّك من عبادك، إمامِ الرحمة، وقائدِ الخير، ومفتاحِ البَرَكَة، كما نَصَبَ لأمرِك نفسَه، وعَرَّض فيك للمكروه بدنَه، وكاشَفَ في الدعاءِ إليكَ حامَّته، وحارَبَ في رضاكَ أُسْرَتَه، وقَطَعَ في إحياء دينِكَ رَحِمَه، وَأَقْصَى الأَدْنَيْنَ على جُحودِهم، وقَرَّب الأقْصَيْنَ على استجابَتِهم لكَ، ووالى فيك الأَبْعَدِينَ، وعادَى فيكَ الأقربينَ، وأَدْأَبَ نفسَهُ في تبليغ رسالتك، وأَتْعَبَها بالدعاء إلى مِلّتكَ، وشَغَلَها بالنُصْحِ لأَهلِ دعوتِك، وَهاجَرَ إلى بلادِ الغُرْبَةِ، وَمَحَلِّ النَأْيِ عن مَوطنِ رَحْلِه، ومَوضعِ رِجلِه، وَمَسقِطِ رأسِه، وَمَأنِسِ نفسِه، إرادةً مِنْهُ لإعزازِ دينك، واستنصاراً على أَهلِ الكفر بك، حتى استتبَّ له ما حاوَلَ في أَعدائك، واستَتَمَّ لَهُ ما دبَّرَ في أوليائك، فَنَهَدَ إليهم مُستَفْتِحاً بعَونِك، ومُتَقوّياً على ضَعْفِه بنصرك، فَغَزاهُم في عُقْرِ ديارِهم، وَهَجَمَ عليهم في

---

١. تسهيلاً للقرّاء أوردنا الدعاء بتمامه هنا وأخذناه من متن الشارح.

بُحْبُوحةِ قَرارِهم حتّى ظَهَرَ أَمْرُك ، وعَلَتْ كَلِمَتُك وَلَو كَرِهَ المُشرِكُون .

اللّهُمّ فارفَعهُ بما كَدَحَ فيكَ إلى الدرجةِ العُلْيا من جنّتك حتّى لا يُساوى في منزلةٍ ، ولا يُكافَأَ في مرتبةٍ ، ولا يُوازِيَهُ لديكَ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ ، ولا نبيٌّ مرسلٌ ، وَعرِّفْه في أهلِه الطاهرين ، وأُمَّتِه المؤمنين مِنْ حُسنِ الشفاعةِ أَجَلَّ ما وَعدتَه ، يا نافِذَ العِدَة ، يا وافِيَ القولِ ، يا مُبَدِّلَ السيّئات بأَضعافِها الحسنات ، إنّك ذو الفضلِ العظيم .

وكانَ مِنْ دُعائه عليه السلام بَعدَ هذاالتحميد الصلاةُ عَلىٰ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله.

قد اختلف في كيفية وجوب الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله:

فمنهم من أوجبها كلّما جرى ذكره، وهو الظاهر من مذهب رهط من الإمامية.

ومن العامّة من أوجبها في العمر مرّة.

ومنهم من اختار وجوبها في كلّ مجلس مرّة.

بيان ذلك: أنّه قال تعالى: ﴿**إنَّ اللهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلّونَ عَلى النّبيّ ياأيُّها الّذينَ آمَنُوا صَلّوا عَلَيْهِ وَسَلّمُوا تَسْليماً**﴾[١]، أي قولوا: **اللّهمّ صَلِّ وَسَلّم عَلى نبيّنا مُحمّدٍ**، أو: **الصلاة والسلام عليه**، وأمثال هذا.

وما روي أنّه لمّا نزل تلك الآية قيل: يا رسول الله، هذا السلام عليك قد عرفناه، فكيف الصلاة عليك؟ فقال: قولوا: **اللّهمّ صلّ على محمّدٍ وآلِ محمّدٍ كما صلّيتَ على إبراهيمَ وَآلِ إبراهيمَ، وَبارِك على محمّدٍ وآلِ محمّدٍ كما بارَكتَ عَلى إبراهيمَ وآلِ إبراهيمَ، إنّكَ حميدٌ مجيدٌ**[٢]، فمحمول على بيان أفضل كيفيّات الصلاة.

قال الزمخشري في ***الكشّاف***: فإن قلت: الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله واجبة أو مندوب إليها؟ قلت: بل واجبة، وقد اختلفوا في حال وجوبها؛ فمنهم من أوجبها كلّما جرى ذكره، وفي الحديث: **من ذُكرتُ عنده فلم يصلّ عليّ فدخل النار فأبعده الله**، ويروى أنّه قيل: يا رسول الله، رأيت قول الله تعالى: ﴿**إنّ الله وملائكته يصلّون على النبيّ**﴾ فقال عليه السلام: **هذا في العلم المكنون، ولولا أنّكم سألتموني عنه ماأخبرتكم به، إنّ الله تعالى وكّل بي ملكين، فلا أُذكر عند عبدٍ مسلم فيصلّي إلّا قال ذانك المَلَكان: غفر الله لك، وقال الله وملائكته جواباً لذينك: آمين، ولا أُذكر عند عبد مسلم فلا يصلّي عليّ إلّا قال ذانك**

---

١. الأحزاب: ٥٦.

٢. للحديث طرق عديدة ومصادر جمّة، انظر ***مجمع البيان*** ٨: ١٧٩، ط ـ مؤسّسة الأعلمي؛ ***جامع البيان*** للطبري ٢٢: ٥٣ ـ ٥٤؛ ***الدرّ المنثور*** ٥: ٢١٥ ـ ٢١٩؛ ***بحار الأنوار*** ١٧: ١٩ و٢٥: ٢٢٩ و٢٧: ٢٥٧ ـ ٢٥٩.

الملكان: لا غفر الله لك، وقال الله وملائكته لذينك الملكين: آمين.

ومنهم من قال: تجب في كلّ مجلس مرّة وإن تكرّر ذكره، كما قيل في آية السجدة وتسميت العاطس، وكذلك في كلّ دعاء في أوّله وآخره.

ومنهم من أوجبها في العمر مرّة، وكذا قال في إظهار الشهادتين.

والذي يقتضيه الاحتياط الصلاة عليه عند كلّ ذكر؛ لما ورد من الأخبار.

فإن قلت: فالصلاة عليه في الصلاة أهي شرط في جوازها، أم لا؟

قلت: أبو حنيفة وأصحابه لا يرونها شرطاً. وعن إبراهيم النخعي: كانوا يكتفون عن ذلك ـ يعني الصحابة ـ بالتشهّد، وهو السلام عليك أيّها النبيّ. وأمّا الشافعي فقد جعلها شرطاً.

فإن قلت: فما تقول في الصلاة على غيره؟

قلت: القياس جواز الصلاة على كلّ مؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿هُوَ الّذي يصلّي عليكم﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وصَلّ عليهم إنّ صلاتكَ سَكَنٌ لَهم﴾[٢]، وقوله عليه السلام: **اللّهمّ صلّ على آل أبي أوفى**، ولكن للعلماء تفصيلاً في ذلك، وهو أنّها إن كانت على سبيل التبع كقولك: صلّى الله على النبيّ وآله، فلا كلام فيها، وأمّا إذا أفرد غيره من أهل البيت بالصلاة كما يفرد هو، فمكروه؛ لأنّ ذلك صار شعاراً لذكر رسول الله صلى الله عليه وآله، ولأنّه يؤدّي إلى الاتّهام بالرفض، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقف[٣] مواقف التهم**[٤]. انتهى كلامه.

أقول: إنّما يستفاد من ظاهر الآية مطلق وجوب الصلاة والسلام عليه صلى الله عليه وآله، فلعلّ

---

١. الأحزاب: ٤٣.

٢. التوبة: ١٠٣.

٣. في المصدر: فلا يقفنّ.

٤. *الكشّاف* ٣: ٥٥٧ ـ ٥٥٨.

وجوب الصلاة عليه باعتبار أنّها جزء من التشهّد الواجب، أو باعتبار أنّها من توابع الشهادة الثانية المذكورة فيها اسم النبيّ ﷺ، فيجب الصلاة عليه ﷺ ـ على القول بوجوب الصلاة عليه ﷺ ـ عند كلّ ذكر، وسيجيء بيان الفرق بينهما عن قريب.

وأمّا التسليم فلعلّه كان واجباً في حال حياته، أو باعتبار معنى التسليم والانقياد كما قيل، أو مندوباً كما يسلّم عليه في آخر الصلاة بقولك: السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، أو يقصد بالسلام الخروج عن الصلاة على تقدير استحباب مطلق التسليم.

ويحتمل أن يكون المراد من وجوب الصلاة وجوب الصلاة مطلقاً عند كلّ ذكر، سواء كان في التشهّد أو غيره، كما ورد في بعض الأخبار، أو في كلّ مجلس، أو في مدّة العمر.

وبالجملة، الآية مطلقة لا دلالة لها على شيء من المعاني بخصوصه، وما جعله الزمخشري أحوط هو المنقول من مذهب ابن بابويه، فقد روى رئيس المحدّثين في ***الفقيه*** بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: **صلّ على النبيّ ﷺ كلّما ذكرته، أو ذكره ذاكر عندك في أذان وغيره**[١]، ولهذا اختاره في ***كنز العرفان***[٢].

وهاهنا إشكال، وهو أنّ ابن بابويه مع أنّه يقول بوجوب الصلاة عليه ﷺ في كلّ ذكر لم يذكر هو ولا والده في الرسالة الصلاة على النبيّ ﷺ في التشهّد الأوّل، بخلاف فقهائنا رضوان الله عليهم أجمعين، فإنّهم ذكروها في التشهّدين وإن لم يوجبوها عند كلّ ذكر.

وتفصيل الجواب عن هذا الإشكال أنّه اختلف أصحابنا رضوان الله عليهم أجمعين فيما يجب أن يقال في التشهّد، فالمشهور وجوب الشهادتين والصلاة على النبيّ ﷺ، ولكن ابن

---

١. ***من لا يحضره الفقيه*** ١: ١٨٥، باب الأذان والإقامة، ح ١٢؛ ***الكافي*** ٣: ٣٠٣ / ٧؛ ***وسائل الشيعة*** ٥: ٤٥١، باب ٤٢ من أبواب الأذان والإقامة.

٢. ***كنز العرفان*** ١: ١٣٣.

جنيد قال: يجزي الشهادتان إذا لم يخل الصلاة من الصلاة على محمّد وآل محمّد في أحد التشهّدين، وهو صريح في أنّ الصلاة على النبيّ وآله إنّما تجب عنده في أحد التشهّدين لا في كليهما معاً.

وأمّا الصدوقان وإن لم يذكرا الصلاة في التشهّد الأوّل، بل قال الصدوق: إذا رفعت رأسك من السجدة الثانية تشهّد وقل: بسم الله وبالله، والحمد لله، والأسماء الحسنى كلّها لله، أشهَدُ أن لا إلٰهَ إلّا اللهُ وَحدَهُ لا شَريكَ لَهُ، وَأشْهَدُ أنَّ مُحمّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أرْسَلَهُ بِالحقّ بَشيراً وَنَذيراً بَينَ يَدَي الساعة، ثمّ انتهض إلى الثالثة[١]، وهذا ظاهر بل ناصّ في عدم وجوب الصلاة على النبيّ ﷺ عنده، كما أنّ صحيحتي زرارة عن الباقر عليه السلام ومحمّد بن مسلم عن الصادق عليه الصلاة والسلام[٢] تدلّان على هذا أيضاً، ولكن لمّا انعقد الإجماع بعد هؤلاء المشايخ الثلاثة رضوان الله عليهم على وجوب الصلاة على النبيّ ﷺ في كلا التشهّدين حتّى جعلها شيخ الطائفة في **الخلاف** ركناً[٣]، فيمكن أن يحمل كلامهما ـ بل الصحيحتان أيضاً ـ على أنّ التشهّد هو النطق بالشهادتين، مأخوذاً من الشهادة، فالتشهّد من حيث إنّه تشهّد لم يدخل فيه الصلاة على النبيّ ﷺ، فلهذا لم يذكر الصلاة فيه، وهذا لا ينافي وجوب الصلاة على النبيّ ﷺ بالذات بعد التشهّد كوجوبه، فيكون جزءاً من الصلاة، أو وجوبها في الشهادة باعتبار ذكر اسم النبيّ ﷺ في التشهّد الأخير، فيكون وجوب الصلاة بعد التشهّد بالعرض وبالتبع، باعتبار تسمية النبيّ ﷺ في الشهادة، فيكون الصلاة على النبيّ خارجاً[٤] من حقيقة الصلاة ومن توابعها، فيكون هذا دليلاً على وجوب الصلاة على النبيّ ﷺ عند كلّ ذكر، فعدم

---

١. ***من لا يحضره الفقيه*** ١: ٢٠٩، باب وصف الصلاة، ذيل ح ٢٠٩، ومثله في ***المقنع***: ٩٥.
٢. ***وسائل الشيعة*** ٦: ٣٩٦ ـ ٣٩٧، باب ٤ من أبواب التشهّد، ح ١ و٤.
٣. ***الخلاف*** ١: ١٢٩، مسألة ١٢٨.
٤. كذا، والأولى «خارجة».

ذكر الصلاة في الصحيحتين في كيفيّة التشهّد، وعدم ذكرها في كلام الصدوق لا ينافي وجوب الصلاة بعد التشهّد إمّا بالذات، فيكون جزءاً من حقيقة الصلاة، أو بالعرض، فيكون خارجاً عنها، ولكنّ الثاني أظهر من الأوّل كما لا يخفى.

ثمّ على تقدير وجوب الصلاة على النبيّ ﷺ في كلّ مجلس مرّة ـ كما اختاره بعض فقهائنا[١] ـ لا يبعد أن يقال: إذا صلّى في المجلس ثمّ ذكر بعد الصلاة عنده في هذا المجلس اسم النبيّ ﷺ تجب الصلاة مرّة أُخرى، ويتعدّد بتعدّد الذكر بعد الصلاة فيه، كما أنّ الكفّارة تتعدّد بتعدّد الموجب إذا تخلّلت.

وقد يستدلّ على عدم وجوب الصلاة بالأصل والشهرة المسندين إلى عدم تعليمه للمؤذّنين وتركهم ذلك مع عدم وقوع إنكار عليهم كما يفعلون الآن، ولو كان لنقل.

ولا يخفى ضعفه.

ثمّ ما ذكره الزمخشري ـ من أنّ القياس يقتضي جواز الصلاة على كلّ مؤمن ـ ففساده ظاهر؛ لأنّه برهان سمعي من الكتاب والسنّة وليس بقياس، ويدلّ بل ينصّ عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِم صَلَوَاتٌ مِن رَبِّهِم وَرَحْمَةٌ﴾[٢]، عند ذكر أصحاب المصيبة، وبهذا البرهان السمعي أفحم أفضل المحقّقين آية الله في العالمين جمال الملّة والدين الحلّي نوّر الله مضجعه وقدّس مهجعه بعض العلويين المتعصّبين من أهل السنّة حيث أنكر جواز الصلاة على آل النبيّ ﷺ، حتّى أنّه يروى منه طاب ثراه في إنكار ذلك العلوي المتعصّب هذا الشعر ارتجالاً:

---

١. ذهب إليه المحقّق الأردبيلي في *زبدة البيان*: ١٣٢ حيث قال: ولا شكّ أنّ احتياط الزمخشري أحوط، ويمكن اختيار الوجوب في مجلس مرّة إن صلّى آخراً، وإن صلّى ثمّ ذكر يجب أيضاً، كما في تعدّد الكفّارة بتعدّد الموجب إذا تخلّلت، وإلّا فلا.

انظر *تمهيد القواعد* للشهيد الثاني: ١٣١ ـ ١٣٢.

٢. البقرة: ١٥٧.

إذ العـــلوي تـــابع نـــاصبيّاً بمـــذهبه فما هـو مـن أبـيه
فإنّ الكلب خير مـنه طـبعاً فإنّ الكلب طبعُ أبيه فـيه[١]

فالنصّ دالّ على جواز الصلاة على آل النبيّ ﷺ مطلقاً، وعلى فساد ما ذكره من التفصيل.

وما جعله شعاراً لذكر النبيّ ﷺ، فإنّما هو شعار لذكره بخصوصه عند أهل السنّة باختراعهم الفاسد من غير دليل دالّ عليه.

وجَعْل الصلاة على الآل شعارَ الرفضة فإنّما هو لأجل أنّهم ما عدلوا عن محـجّة البرهان القويم والصراط المستقيم من غير وجه يركن إليه، بخلاف غـيرهم، فـإنّهم عدلوا عنها بلا سبب ووجه، بمجرّد التعصّب والعناد والمِراء، أعاذنا الله تعالى عن اتّباع الهوى.

ولو كان هذا موجباً للترك، وجب عليهـم أن يتركوا العـبادات؛ لكـونها شـعاراً للروافض.

وأمثال هذا بين العامّة ـ من الأمر بتسنيم القبور مع أنّه يستحبّ عندهم التسطيح لكونه شعاراً للروافض، كما ذكره الغزّالي[٢]، وكذا المنع من التختّم باليمين، وغيرهما ـ كثيرة.

ومن أعجب العجاب أنّهم ـ كما ذكره الزمخشري ـ مطبقون على جواز الصلاة على الآل على سبيل التبع، ومع ذلك يتركون ذكر الآل بعد اسم النبيّ ﷺ، فيقولون: صلّى الله عليه وسلّم، بمجرّد غلوّهم في التعصّب والمعاندة.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ صلوات الله تعالى بمعنى الترحّـم والترؤّف، وأمّـا صـلوات الملائكة على محمّد وآله، فليس بهذا المعنى؛ لأنّهم لا يترحّمون عليه، وإنّما الترحّم منه

---

١. *لؤلؤ البحرين*: ٢٢٤؛ *قصص العلماء*: ٣٥٦ في ترجمة العلّامة الحلّي.

٢. *الوجيز في فقه مذهب الشافعي* ١: ٧٨.

سبحانه، بل بمعنى أنّ الملائكة يقولون: اللّهمّ صلّ على محمّدٍ وآلِ محمّد، فكأنّهم جُعلوا لكونهم مستجابي الدعوة فاعلين للرحمة والرأفة، كما قال الزمخشري في **الكشّاف**: ونظيره قولك: حيّاك الله، أي أحياك وأبقاك، وحيّيتك، أي دعوت لك بأن يحييك الله، لاتّكالك على إجابة دعوتك، كأنّك تبقيه على الحقيقة، وكذلك: عمّرك الله وعمّرتك، وسقاك الله وسقيتك، وعليه قوله تعالى: ﴿**إنّ الله وملائكته يصلّون على النّبيّ يا أيّها الّذينَ آمنُوا صلّوا عليهِ**﴾، أي ادعوا الله بأن يصلّي عليه[1]. انتهى كلامه.

بقي هاهنا للنفس شيء واعتقال، وهو أنّه تكرّرت في الأدعية والروايات المعزيّة إلى أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم أجمعين تشبيه صلاة النبيّ ﷺ وآله عليهم السلام بصلاة إبراهيم وآله سلام الله عليهم أجمعين، مع أنّ المشبّه يجب أن يكون على قانون البلاغة ـ كما اتّفق عليه علماء البيان ـ أضعف من المشبّه به، ولا محالة لا يكون المشبّه أقوى من المشبّه به، مع أنّ الأمر هاهنا بالعكس؛ فإنّ نبيّنا ﷺ أفضل من إبراهيم عليه السلام ومن سائر الأنبياء عليهم السلام بالإجماع، فكيف يشبّه الصلاة على نبيّنا ﷺ بالصلاة على إبراهيم عليه السلام؟

وقد تفسّحوا من مضيق هذا الإعضال بوجوه:

منها: أنّ أشدّية المشبّه به إنّما تكون في الأغلب وليست أمراً لازماً، بل يتحقّق التشبيه بدونها، كما يقول أحد الأخوين لأبيه: أعطني ديناراً كما أعطيت أخي ديناراً، وقد يعدّ منه قوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيكُم الصّيامُ كَما كُتِبَ على الّذينَ مِن قَبلكُم**﴾[2][3]، وبالجملة ليست الكاف هاهنا للتشبيه، بل للتمثيل، كما يقول: الفاعل مرفوع كزيد في ضرب زيد، فليس التشبيه هاهنا منظوراً مطلقاً.

---

١. ***الكشّاف*** ٣: ٥٤٥ ـ ٥٤٦ في ذيل آية ٤٣ من سورة الأحزاب مع تصرّف وتلخيص.

٢. البقرة: ١٨٣.

٣. نقله الشيخ البهائي في ***الحبل المتين***: ٢٥٠.

وهذا الوجه ـ مع كونه بالحقيقة تسليماً للإعضال على تقدير إبقاء الكلام على معناه الظاهري الأغلبي ـ لا يذهب عليك وهنه.

ومنها: أنّ المشبّه في قولنا: اللّهمّ صَلّ على مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحمّدٍ كما صَلّيتَ عَلى إبراهيمَ وآلِ إبراهيمَ، إنّما هو الصلاة على آل محمّد، فقولنا: اللّهمّ صَلّ على مُحمّد، كلام تمام[١] غير متّصل بما بعده، وقولنا: وآل محمّد كما صلّيت، كأنّه ابتداء كلام.

وهذا الجواب ـ مع احتوائه على التعسّف ـ لا يتمّ في كثير من الأدعية والروايات التي احتوت على الجمل المتعاطفة قبل التشبيه، مثل موثّقة أبي بصير عن الصادق صلوات الله وسلامه عليه في التشهّد المرويّة هكذا: اللّهمَ صَلّ على محمّدٍ وآل محمّدٍ، وبارك على مُحمّدٍ وآل محمّدٍ، وسلّم على محمّدٍ وآل محمّد، وترحّم على محمّد وآل محمّد كما صلّيت وباركت وسلّمت وترحّمت على إبراهيم وآل إبراهيم، إنّك حميد مجيدٌ[٢] إلى آخر الرواية، إلّا أن يزداد التكلّف والتجشّم فيه، كما لا يخفى.

ومنها: ما نقله الشيخ الشهيد روّح الله رمسه في ***قواعده*** فقال: لا يتعلّق الأمر والنهي والدعاء والإباحة والشرط والجزاء والوعد والوعيد والتمنّي والترجّي إلّا بمستقبل، فمتى وقع تشبيه بين لفظي دعاء أو أمر أو نهي أو واحد مع الآخر، فإنّما يقع في مستقبل، وعلى هذا خرّج بعضهم الجواب عن السؤال المشهور في قوله ﷺ: اللّهمَّ صَلّ عَلى مُحمّدٍ وَعَلى آلِ محمّدٍ كما صَلّيتَ عَلى إبراهيمَ، وبارك عَلى محمّدٍ وَعَلى آلِ محمّدٍ كما باركتَ عَلىٰ إبراهيمَ، وفي روايات[٣]: كما صلّيتَ على إبراهيم وآل ابراهيمَ، بأنّ التشبيه يعتمد كون المشبّه به أقوى في وجه الشبه، أو مساوياً، والصلاة هاهنا:

---

١. كذا، الأولى: تامّ.

٢. ***تهذيب الأحكام*** ٢: ١٠٠، رقم ٣٧٣ / ١٤١؛ ***وسائل الشيعة*** ٦: ٣٩٤، باب ٣ من أبواب التشهّد، ح ٢.

٣. في المصدر: في رواية.

الثناء، والعطاء والتحيّة[١] التي هي آثار الرحمة والرضوان، فيستدعي أن يكون عطاء إبراهيم عليه السلام أو الثناء عليه فوق الثناء على محمّد صلى الله عليه وآله أو مساوياً له، وليس كذلك، وإلّا لكان أفضل منه، والواقع خلافه، فإنّ الدعاء إنّما يتعلّق بالمستقبل، ونـبيّنا صلى الله عليه وآله كـان الواقع قبل هذا الدعاء أنّه أفضل من إبراهيم، وهذا الدعاء يطلب فيه زيادة على هذا الفضل مساوية لصلاته على إبراهيم، فهما وإن تساويا في الزيادة إلّا أنّ الأصل المحفوظ خالٍ عن معارضة الزيادة[٢]. انتهى كلامه نوّر الله مضجعه.

ومنها: أنّ إبراهيم على نبيّنا وعليه السلام لمّا كان أفضل من الأنبياء قبله كـانت الصـلاة عليه أفضل من الصلاة على جميع من قبله، وإذا كانت الصلاة على نبيّنا وآله صلوات الله عليهم أجمعين مثل تلك الصلاة، فلا جرم تكون أفضل من الصلاة على جميع من قبله من الأنبياء وغيرهم ومنهم إبراهيم وآله، وعلى هذا يكون خلاصة معنى الكلام هكـذا: اللّهمّ فضّل صلواتك على محمّد وآل محمّدٍ على صلواتك على جميع الأنبياء السابقين وآلهم ومنهم إبراهيم وآله، كما فضّلت صلواتك على إبراهيم وآله على جميع من قبله من الأنبياء وآلهم.

وأنت خبير بأنّ هذا لا يحسم مادّة الإعضال إلّا بأن يثبت أنّ فضل الصلاة على إبراهيم وآله على الصلاة على من قبله من الأنبياء وآلهم أزيد، ولا محالة ليس أقلّ من فضل الصلاة على نبيّنا صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام على الصلاة على جمـيع من قبله مـن الأنـبياء وآلهم عليهم السلام، وإثباته مشكل جدّاً، ودونه خَرْط القَـتادِ، بـل لا يـبعد أن يـدّعى فـيه العكس[٣].

ومنها: ما خطر بقريحتي الخاترة، وهو أنّ المشبّه هو الصلاة على نبيّنا صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام

---

١. في المصدر: أو العطاء، أو التحية.

٢. ***القواعد والفوائد*** ٢: ٩٢ ـ ٩٣.

٣. نقله الشيخ البهائي في ***الحبل المتين***: ٢٥١، ونقل المجلسي عن الشيخ البهائي فـي ***الأربـعون حديثاً***: ٥٩٢، ثمّ قال المجلسي: ليس على المجيب عن الشبهة إ ثبات، بل يكفيه الاحتمال.

في هذا الحال، والمشبّه به هو الصلاة على إبراهيم عليه السلام وآله من لدن خلق الدنيا أو من لدن خلق إبراهيم عليه السلام إلى هذا الآنَ، والصلاة على نبيّنا عليه السلام في كلّ آن وإن كان أفضل من الصلاة على إبراهيم عليه السلام أيضاً في هذا الآنَ، لكن لا يبعد أن يقال: لمّا كان ظرف الصلاة على النبيّ عليه السلام هذا الآنَ الجزئي، وظرف الصلاة على إبراهيم مجموعَ الزمان الممتدّ الطويل الذي هذا الآنَ بمنزلة جزء صغير منه، كانت الصلاة على إبراهيم عليه السلام في كلّ الزمان أفضل من الصلاة على نبيّنا صلى الله عليه وآله في هذا الآنَ[١].

ومنها الجواب الحقيق بأن يطلق عليه التحقيق فيقال: إنّه لـمّا كان نبيّنا صلى الله عليه وآله من جملة آل إبراهيم عليه السلام، كما أنّ جمّاً غفيراً من الأنبياء أيضاً كذلك، كانت الصلاة على نبيّنا وآله صلوات الله عليهم أجمعين حاصلة في ضمن الصلاة على إبراهيم وآله عليهم السلام على الوجه الأكمل الأتمّ، والمطلوب بقولنا: اللّهمّ صلّ، إلى آخره، أن نخصّ محمّداً وآله عليهم السلام من الله سبحانه بصلاة أُخرى على حدة مماثلة للصلاة التي عمّتهم وغيرهم، والصلاة للكلّ من حيث العموم أقوى من الخاصّة بالبعض.

ويؤول خلاصة هذا الوجه إلى أنّ المقصود تشبيه الصلاة على جزء السلسلة وهو نبيّنا صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام بالصلاة على كلّها وهو إبراهيم عليه السلام وآله الذي من جملة نبيّنا وآله عليهم السلام، ولا يريب أحد في أنّ الصلاة على الكلّ أزيد من الصلاة على الجزء كنفس المتعلّقين، وهذا الجواب ممّا يعزى إلى المحقّق الدواني[٢].

---

١. نقل هذا الوجه المجلسي في *الفرائد الطريفة*: ٢١٧، وفي *الأربعون حديثاً*: ٥٩٤، قال: الحادي عشر: ما ذكره بعض المعاصرين.

٢. نقله الشيخ البهائي في *الحبل المتين*: ٢٥١، وفي هامش نسخة ج: إن قيل: لا شكّ أنّ محمّداً صلّى الله عليه وسلّم أفضل الخلق فكيف طُلِب له من الصلاة ما لإبراهيم، والأصل أن يكون المشبّه به فوق المشبّه؟ فهذا سؤال مشهور أُجيب عنه بأجوبة كثيرة ضعيفة، أحسنها: أنّه صلّى الله عليه وسلّم من آل إبراهيم، فإذا دخل غيره من الأنبياء الذين من ذرّيّة إبراهيم فدخول

⇦

وأقول: لا يذهب عليك أنّ مبنى هذا الجواب على أن يكون عطف قوله: «وآل إبراهيم» على «إبراهيم» مقدّماً على التشبيه، حتّى يكون المقصود تشبيه الصلاة على نبيّنا ﷺ وآله عليهم السلام على الصلاة على إبراهيم وآله جميعاً، فيتمّ[١] التشبيه، إذ لو فرضنا تقدّم الحكم ـ أعني التشبيه ـ على العطف، لعاد المحذور كما كان، إذ مرجع التشبيه حينئذٍ بالنسبة إلى الصلاة على نبيّنا ﷺ في هذا الكلام إلى تشبيهين: أحدهما: تشبيهها[٢] بالصلاة على إبراهيم عليه السلام.

وثانيهما: تشبيهها بالصلاة على آل إبراهيم عليه السلام، والمحذور باقٍ في التشبيه الأوّل دون الثاني.

ولكن في تقدّم العطف على الحكم وفي عكسه مشاجرة طويلة بين أهل العربيّة[٣] أحسب أنّه يترتّب عليها كثير من المسائل الفقهية والعربية التي غفلوا بأجمعهم في

⇨

محمّد صلّى الله عليه وسلّم أولى، فيكون قولنا: كما صلّيت على إبراهيم وآل إبراهيم متناولاً للصلوات عليه وعلى سائر النبيّين من ذرّيّة إبراهيم. ثمّ قد أمرنا الله أن نصلّي عليه وعلى آله خصوصاً بقدر ما صلّينا عليه مع سائر آل إبراهيم عموماً وهو فيهم، ويحصل لآله من ذلك ما يليق بهم ويبقى الباقي كلّه له صلّى الله عليه وسلّم، فيكون قد صُلِّيَ عليه خصوصاً وطُلب له من الصلاة لآل إبراهيم وهو داخل معهم، ولا شكّ أنّ الصلاة الحاصلة لآل إبراهيم له عليه الصلاة والسلام أكمل من الصلاة الحاصلة له دونهم، فيظهر من هذا شرفه وفضله على إبراهيم وعلى كلّ آل إبراهيم. والله أعلم. من كتاب ***الحصن الحصين*** [***من كلام سيّد المرسلين***] للشيخ [شمس الدين محمّد بن محمّد بن] الجزري.

١. ب: ويتمّ.

٢. ج: تشبيهاً. وكذا في المورد الآتي.

٣. من قوله: «أقول» إلى هنا نقله المجلسي في ***الأربعون حديثاً***: ٥٩٥ عن والده رحمه الله عن شيخه البهائي عن بعض الشارحين. ونقله في ***الفرائد الطريفة*** ٢١٨ عن بعض الشارحين، وكان مراده منه شارحنا قاضي بن كاشف الدين، كما هو ديدنه في سائر الموارد، كما نبّهنا عليه في مقدّمتنا.

منشئها وملاكها نظير ما مرّ آنفاً، وأنا أذكر عجالة منها مسألتين:

أحدهما: أنّ الزيدية جوّزوا لكلّ مكلّف أن يعقد بالنكاح الدائم تسعة أزواج مجتمعاً، وعوّلوا في هذا المذهب الباطل على قوله تعالى: ﴿**فانكحوا ما طابَ لكُم مِنَ النّساءِ مَثنىٰ وَثُلاثَ وَرُباعَ**﴾[١]، قالوا: الواو يفيد الجمعية، فإذا جمعنا بين الاثنين والثلاثة والأربعة يصير تسعة، فتحلّ لكلّ مكلّف، فتشبّث فقهاؤنا في قمع نحلتهم هذه بكلام بعض النحاة[٢]، من أنّ الواو هاهنا بمعنى «أو» ونائبة عنها. ولكن هذا لا يعرف في اللغة، وإنّما يقوله بعض من قصر باعه في النحو، ولهذا قال أبو طاهر حمزة بن الحسين الإصفهاني في كتابه المسمّى بـ*الرسالة المعربة عن شرف الإعراب*: القول بأنّ الواو فيها بمعنى «أو» عجز عن درك الحقّ، فاعلموا أنّ الأعداد التي تجمع قسمان:

قسم يؤتى به ليضمّ بعضه إلى بعض، [و]هو الأعداد الأُصول، نحو: ﴿**ثلاثةِ أيّامٍ في الحجّ وسبعةٍ إذا رجعتم تلك عَشَرَةٌ كامِلَةٌ**﴾[٣]، و ﴿**ثلاثينَ ليلة وأتممناها بعَشْرٍ فتمَّ ميقاتُ ربِّه أربعين ليلةً**﴾[٤].

وقسم يؤتى به لا ليضمّ بعضه إلى بعض وإنّما يراد [به] الانفراد لا الاجتماع، وهو الأعداد المعدودة[٥]، كهذه الآية وآية سورة فاطر[٦]، وقال: أي منهم ذوو جناحين جناحين، وجماعة ذوو ثلاثة ثلاثة، وجماعة ذوو أربعة أربعة[٧]. انتهى كلامه.

وقال الزمخشري في *الكشّاف*: فإن قلت: الذي أُطلق للناكح في الجمع أن يجمع بين

---

١. النساء: ٣.

٢. المراد به ابن هشام في *المغني*.

٣. البقرة: ١٩٦.

٤. الأعراف: ١٤٢.

٥. في المصدر: المعدولة.

٦. أي قوله تعالى: ﴿**الحمد لله فاطر السماوات والأرض جاعل الملائكة رسلاً أُولي أجنحةٍ مثنى وثلاثَ ورباعَ يزيد في الخلق ما يشاء**﴾ فاطر: ١.

٧. **مغني *اللبيب*** ٢: ٨٥٧ ـ ٨٥٨.

اثنين أو ثلاث أو أربع فما معنى التكرير في مثنى وثلاث ورباع؟

قلت: الخطاب للجميع، فوجب التكرير ليصيب كلّ ناكح يريد الجميع[١] ما أراد من العدد الذي أُطلق له، كما تقول للجماعة: اقتسموا هذا المال [ـوهو ألف درهم ـ] درهمين درهمين، وثلاثة ثلاثة، وأربعة أربعة، ولو أفردت لم يكن له معنى.

فإن قلت: فلِمَ جاء العطف بالواو دون «أو»؟

قلت: كما جاء بها[٢] في المثال المذكور، ولو جئت فيه بـ«أو» لأعلمت أنّه لا يسوغ لهم أن يقسّموا[٣] إلّا بأحد أنواع القسمة، وليس لهم أن يجمعوا بينها، فيجمعوا بعض القسمة[٤] على تثنية، وبعضها على تثليث، وبعضها على تربيع، وذهب تجويز الجمع بين أنواع القسمة التي دلّت عليه الواو.

وتحريره أنّ الواو دلّت على إطلاق أن يأخذ الناكحون من أرادوا نكاحها في[٥] النساء على طريق الجمع، إن شاؤوا مختلفين في تلك الأعداد، وإن شاؤوا متّفقين فيها، محظوراً عليهم ما وراء ذلك[٦]. انتهى كلامه.

وأقول: إنّما يندفع هذا الفرع الذي استنتجه هؤلاء الزيديّة إذا كان العطف في ثلاث ورباع مؤخّراً عن حكم الإحلال المنسوب إليهم، فيكون الاجتماع المعتبر في معنى العطف ثابتاً بين إحلال المثنّى وإحلال الثلاث وإحلال الرباع في متن الواقع. نعم، إن كان العطف مقدّماً على الحكم حقيقة، كان الإحلال منسوباً إلى مجموع هذه الأعداد، أعني التسعة، فهذا هو تحقيق وجه الاندفاع، وبناؤه على أن يكون العطف مؤخّراً عن الحكم عكس ما ابتنى عليه الجواب المعزيّ إلى المحقّق الدواني، لا ظاهر ما نقلنا من

---

١. في المصدر: الجمع.

٢. في المصدر: بالواو.

٣. في المصدر: أن يقتسموه.

٤. في المصدر: فيجعلوا بعض القسم.

٥. في المصدر: من.

٦. *الكشّاف* ١: ٤٦٨، مع تصرّف وتلخيص، وما بين المعقوفين منه.

الزمخشري وأبي طاهر الإصفهاني. نعم، يمكن حمل كلامهما على هذا.

وثانيهما: أنّه لمّا كان استعمال «إن» عند المحقّقين من أهل العربية مشروطاً بعدم الجزم بوقوع الشرط، واستعمال «إذا» مشروطاً بالجزم بوقوعه، واستعمال «لو» بعكس ذلك، قال رهط من علماء العربية ـ ومنهم المحقّق التفتازاني في ***المطوّل*** ـ: إنّه يجوز تغليب غير المتّصف به[١] على المتّصف به، كما إذا كان القيام قطعي الحصول بالنسبة إلى بعض، [و]غير قطعي بالنسبة إلى آخرين، فنقول للجميع: إن قمتم كذا، تغليباً لمن لا يقطع بأنّهم يقومون أم لا على من حصل لهم القيام قطعاً[٢].

وكان أُستاذي ومن إليه في العلوم الشرعية استنادي بهاء الملّة والدين محمّد العاملي طاب ثراه يعترض على هذا المحقّق بأنّه ارتكب التغليب من غير احتياج وافتقار إليه؛ لأنّه يكفي في عدم الكلّ عدم أحد الأجزاء، فإذا لم يكن القيام قطعي الحصول بالنسبة إلى بعض، صدق أنّ القيام بالنسبة إلى المجموع أيضاً غير قطعي الحصول، فجاز إطلاق لفظ «إن» فيه.

وأقول: هذا الذي أفاده أُستاذي مبنيّ على أنّ العطف ـ الذي كان ضمير الجمع في «قمتم» بمعناه ـ مقدّم[٣] على الحكم والإسناد في «قمتم»، فيكون القيام منسوباً إلى الجميع، فيجوز إطلاق لفظ «إنْ» فيه؛ لوقوع الشكّ في الجميع باعتبار أحد الأجزاء، أمّا إذا اعتبرنا الحكم مقدّماً على العطف، كان اعتبار التغليب لازماً عليهم، فيجوز أن يكون المحقّقون من أهل العربية ـ ومنهم المحقّق التفتازاني ـ ذاهبين إلى تقدّم الحكم على العطف فارتكبوا التغليب، ولمّا عرضت هذا على أُستاذي أثنى عليّ واستحسنني، وتسلّم منّي أنّ اعتراضه عليهم غير تامّ.

---

١. أي بالشرط.

٢. ***المطوّل*** :١٥٨.

٣. في النسخ: مقدّماً.

ثمّ اعلم أنّ من هذا الجواب المنسوب إلى المحقّق الدواني إنّي اهتديت إلى جواب لطيف رشيق في إعضال ربّما يختلج في الأرواع فيما يروى من إمام الثقلين عليّ بن موسى الرضا عليهما الصلاة والسلام.

بيانه: أنّ رئيس المحدّثين محمّد بن عليّ ابن بابويه القمّي قدّس الله روحه وروّح رمسه قال في كتاب ***عيون أخبار الرضا***: حدّثنا [عبد الواحد بن محمّد بن عبدوس النيسابوري، عن ابن قتيبة النيسابوري، عن] الفضل بن شاذان، قال: سمعت الرضا عليه السلام قال: **لمّا أمر الله تعالى إبراهيم** عليه السلام **أن يذبح مكان ابنه إسماعيل الكبش الذي أنزله عليه، تمنّى إبراهيم أن يكون قد ذبح ابنه إسماعيل بيده، وأنّه لم يؤمر**[1] **بذبح الكبش مكانه، ليرجع إلى قلبه ما يرجع إلى قلب الوالد الذي يذبح أعزّ ولده بيده، فيستحقّ بذلك أرفع درجات أهل الثواب على المصائب، فأوحى الله** عزّ وجلّ **إليه: يا إبراهيم من أحبّ خلقي [إليك]؟ فقال: يا ربّ، ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ من حبيبك محمّد** صلّى الله عليه وآله**، فأوحى الله** عزّ وجلّ**: يا إبراهيم، فهو أحبّ [إليك أو نفسك؟ قال: بل هو أحبّ] إليّ من نفسي، قال: فولده أحبّ إليك أو ولدك؟ قال: بل ولده، قال: فذبح ولده ظلماً على أيدي أعدائه أوجع لقلبك، أو ذبح ولدك بيدك في طاعتي؟ قال: يا ربّ بل ذبحه على أيدي أعدائه أوجع لقلبي، قال: يا إبراهيم، إنّ طائفة تزعم أنّها من أُمّة محمّد** صلّى الله عليه وآله **ستقتل**[2] **الحسين ابنه من بعده ظلماً وعدواناً كما يُذبح الكبش، ويستوجبون بذلك غضبي، فجزع إبراهيم** عليه السلام **لذلك وتوجّع قلبه وأقبل يبكي، فأوحى الله** عزّ وجلّ**: يا إبراهيم، قد قبلت جزعك على ابنك إسماعيل لو ذبحته بيدك لجزعك**[3] **على الحسين وقتله، وأوجبت لك أرفع درجات أهل الثواب على المصائب، وذلك قول الله** عزّ وجلّ: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[4][5].

---

١. المثبت من المصدر، وفي النسخ: لم يؤمن!

٢. المثبت من المصدر، وفي النسخ: سيقتل.

٣. في المصدر: بجزعك.

٤. الصافّات: ١٠٧.

٥. ***عيون أخبار الرضا*** ١: ٤١٦ ـ ٤١٧، باب ٣٩؛ ***الخصال***: ٥٨، باب الاثنين، ح ٧٩.

فإنّه قد يتراءى لبعض القلوب هاهنا إعضال، ويعتريه إشكال، وهو أنّه إذا كان المراد بالذبح العظيم هو قتل الحسين عليه الصلاة والسلام لا يكون المَفديّ عنه أجلّ مرتبة من المَفديّ به، فإنّ أئمّتنا صلوات الله عليهم أجمعين في الشرافة مثل أُولي العزم من الأنبياء صلوات الله على نبيّنا وعليهم أجمعين أو أعظم منهم على الاختلاف، فكيف من إسماعيل عليه السلام الذي لم يكن من أُولي العزم ومرتبته منحطّة عن مراتبهم؟ مع أنّ الظاهر من استعمال لفظ الفداء التعويض عن الشيء بما دونه في الخطر والشرافة.

أقول: يمكن قمع هذا الإشكال بحذافيره على أُسلوب ما أجاب المحقّق الدواني سابقاً، بأن يقال: لمّا كان الحسين عليه السلام من أولاد إسماعيل عليه السلام فلو ذبح إسماعيل عليه السلام لم يوجد نبيّنا عليه السلام، وكذا سائر الأئمّة عليهم السلام وسائر الأنبياء من أولاد إسماعيل عليه السلام، فإذا عوّض من ذبح إسماعيل بذبح واحد من أسباطه وأولاده وهو الحسين عليه السلام، فكأنّه عوّض عن ذبح الكلّ، وعدم وجوده بالكلّية بذبح واحد من الأجزاء بخصوصه، وهو الحسين عليه السلام، ولا شكّ في أنّ مرتبة كلّ السلسلة التي منها نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله والحسين وإسماعيل عليه السلام أعظم وأجلّ من مرتبة الجزء بخصوصه، فصحّ إطلاق لفظ الفداء هاهنا بمعنى التعويض بما هو دونه في الشرافة والخطر[1].

ثمّ نرجع ونعود إلى المقصود فنقول: الظاهر من لفظ «صلّى الله عليه وآله» أن يقرأ «وآلِه» بالكسر، معطوفاً على الضمير المجرور في «عليه»، ولا يخفى عليك أنّ هذا العطف بدون إعادة الجارّ إنّما يجوز اختياراً في حال السعة على مذهب الكوفيّين، ويستندون في هذا إلى بعض الأشعار التي يمكن حملها على الاضطرار والضرورة التي لا خلاف فيه بين الفريقين بالاتّفاق، وإلى قوله تعالى ﴿تسأَلُونَ بِهِ وَالأرحام﴾[2] بالجرّ

---

١. نقل الإشكال والجواب المجلسي في *بحار الأنوار* ٤٤: ٢٢٦ في ذيل الخبر، ثمّ ذكر وجهاً آخر في الجواب، فلاحظ.
٢. النساء: ١.

في قراءة حمزة، وما أُجيب به من أنّ الباء مقدّرة والجرّ بها، فهو ضعيف؛ لأنّ حرف الجرّ لا يعمل مقدّراً، وكذا ما قيل من أنّه يحتمل أن يكون الواو في ﴿والأرحام﴾ للقسم؛ لأنّه حينئذٍ يكون قسماً للسؤال بقرينة سابق الآية، وقسم السؤال لا يكون إلّا مع الباء كما تبيّن في موضعه.

وقال بعض المحقّقين من علماء العربية[١]: إنّ الظاهر أنّ حمزة جوّز ذلك بناءً على مذهب الكوفيّين؛ لأنّه كوفي، ولا نسلّم تواتر القراءات السبع[٢]. انتهى كلامه.

وهو كما ترى.

وأمّا على مذهب البصريّين الذين يختصّون عدم إعادة الجارّ بحال الاضطرار كقوله:

فاليوم قرّبت تهجونا وتشتمنا ... فاذهبْ فما بكَ والأيّامِ من عَجَبِ[٣]

فهو غير جائز عندهم؛ لأنّهم يجعلون هذا العطف بمنزلة العطف على بعض الكلمة؛ ولهذا لا يجوز إذا عطفت المضمر على المجرور إلّا إعادة الجارّ أيضاً، نحو مررت بزيد وبك، والمال بين زيد وبينك، ويقولون: إنّه ليس للمجرور ضمير منفصل حتّى يؤكّد به أوّلاً، ثمّ يعطف عليه، كما في المرفوع المتّصل، فلم يبق إلّا إعادة العامل الأوّل.

وأمّا ما ذهب إليه الجرمي[٤] ـ من جواز العطف على المجرور المتّصل بلا إعادة الجارّ بعد تأكيده بالضمير المنفصل المرفوع نحو: مررت بك أنت وزيدٍ، قياساً على

---

١. المراد به الرضيّ في *شرح الكافية*.

٢. *شرح الكافية* ٢: ٣٣٦.

٣. ورد البيت في *مجمع البيان* ٣: ٤؛ و*الكشّاف* ١: ٤٦٩؛ و*شرح الكافية* ٢: ٣٣٦، والمطالب مأخوذ منه.

٤. نقل عنه في *شرح الكافية* ٢: ٣٣٦، وأشرت في التعليقة السابقة إلى أنّ هذه المباحث مأخوذة منه.

العطف على الضمير المتّصل المرفوع ـ فضعيف جدّاً لا يعبأ به من وجوه شتّى.

وقال الشيخ الكراجكي[١]: لا يجوز عدم الفصل بـ«على»، لما تقرّر[٢] في النحو إلّا على تقدير أن يكون الآل منصوباً بالعطف على موضع الهاء في «عليه»؛ لأنّ موضعها نصبٌ بوقوع الفعل، وإن كانت مجرورة بـ«على»؛ ولهذا جزم بعضهم بأنّ قوله: «وآله» منصوب غير مجرور، أو يكون الواو فيه للمعيّة.

ولا يخفى ما فيه من التعسّف، والظاهر الأوّل، إمّا قياساً مطّرداً كما عند الكوفيين، وإمّا سماعاً مخصوصاً كما نحن فيه.

وما توهّم بعضهم ـ من أنّ حذف لفظ «على» في «وآله» بسبب الحديث المرويّ عنه ﷺ عند الشيعة، وهو: مَن فصل بيني وبين آلي بـ«على» فقد جفاني ـ فلا يخفى وهنه؛ لأنّ هذا الحديث ليس مذكوراً في شيء من الكتب التي يعوّل عليها، ولم يرد[٣] به حديث واحد من طريق الآحاد عندنا فضلاً عن الاستفاضة، وقد سمعت مذاكرة عن شيخنا البهائي طاب ثراه أنّ بعض الإسماعيليين من فرق الشيعة روى هذا الحديث.

وأيضاً ورد في كثير من الأدعية والروايات المرويّة عن أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم أجمعين لفظ «على» بين اسم النبيّ ﷺ واسم الآل.

ثمّ على تقدير صحّة هذه الرواية جوّز بعض الفضلاء المتأخّرين أن يكون في الحديث تصحيف، فيكون المراد اسم عليّ عليه السلام لا لفظ «على» الحرف الجارّ، فالمراد بسبب بغض عليّ عليه السلام.

وأقول: على هذا الاحتمال يحتمل الكلام معنى آخر، وهو أنّ من فصل بيني وبين

---

١. نقل منه الكفعمي في حواشي *جنّة الأمان*: ٧٣ من كتابه *كنز الفوائد*، وعنه في *شرح الصحيفة* للسيّد الداماد: ٩٤، *ورياض العارفين* للدارابي: ٥٠.

٢. ج، د: تقرّره.

٣. ج: لم يرده.

آلي بعليّ فزعم أنّه ليس داخلاً في آل النبيّ ﷺ، بل هو من الصحابة ـكما يزعم الأشاعرة والمعتزلة ـ فيقول ـمثلاًـ: اللّهمّ صلّ على محمّد وعليّ وآل محمّد وأضراب هذا فقد جفاني، بل علي عليه‌السلام من أهل بيت النبيّ ﷺ ومقدّمهم وفي أصحاب العباء، فكيف يكون خارجاً عن أهل البيت عليهم‌السلام ؟!

وَالحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي مَنَّ عَلَيْنا بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ دُونَ الأُمَمِ الْماضِيَةِ وَالْقُرُونِ السَّالِفَةِ بِقُدْرَتِهِ الَّتِي لا تَعْجِزُ عَنْ شَيْءٍ وَإِنْ عَظُمَ، وَلا يَفُوتُها شَيْءٌ وَإِنْ لَطُفَ.

الظاهر أنّ الواو للاستئناف، ولا يبعد أن يكون الوجه في ذكر حرف العطف في مستهلّ الدعاء أنّه عليه‌السلام لمّا كان يقرأ هذا الدعاء بعد دعاء التحميد دَوْماً، افتتحه بالواو، ولأجل عطف القصّة على القصّة.

و«دون» إمّا بمعنى «غير» والمعنى ظاهر، أو بمعنى «بعد»، فإنّه جاء «دون» بمعنى التحت مقابل الفوق، كما صرّحوا به، فشبّه البعديّة الزمانيّة بالتحتيّة المكانيّة.

و«الأُمة»: الجماعة التي أُرسل إليهم رسول، أو الجيل من كلّ حيّ، أو من هو على الحقّ مخالف لسائر الأديان، أو كلّ جنس من الحيوان، وفي الحديث: لولا أنّ الكلاب أُمّة من الأُمم لأمرت بقتلها(١).

و«القرون»: جمع قرن، وهو عشر سنة؛ أو عشرون؛ أو ثلاثون؛ أو أربعون؛ أو خمسون؛ أو ستّون؛ أو سبعون؛ أو ثمانون؛ أو مئة؛ أو مئة وعشرون، وقد يرجّح تفسيره بالمئة بما يروى في الحديث عنه ﷺ لغلام: عِش قَرْناً، فعاش مئة سنة(٢).

وقد يفسّر القرن بالوقت من الزمان، وأهل زمان واحد باعتبار الاقتران والاجتماع

---

١. نقله الجوهري في *صحاح اللغة* ٣: ١٨٦٤.

٢. انظر *الفائق* ٣: ٧٩؛ *النهاية* ٤: ٥١؛ *لسان العرب* ١٣: ٣٣٤؛ *القاموس* ٤: ٢٥٧.

في الزمان الواحد، ولهذا قال الأصمعي[١]: هو قرنه في السنّ، أي مثله، ومنه القرن بمعنى من يقاومك في علم أو قتال والأُمّة بعد الأمّة.

قال الزجّاج[٢]: الذي عندي ـ والله أعلم ـ أنّ القَرْن أهل كلّ مدّة كان فيها نبيّ أو طبقة أهل العلم، سواء قلّت السنون أو كثرت، قال: والدليل عليه قوله عليه السلام: **خير القرون[٣] قَرْني** ـ يعني الصحابة ـ **ثمّ الذين[٤] يلونهم** ـ يعني التابعين ـ **ثمّ الذين يلونهم**، أي الذين يأخذون عن التابعين.

و«**لطف**» بضمّ الطاء فمعناه صغر ودقّ، ومنه «**اللطيف**»، أي القائم بدقائق المصالح وإيصالها إلى من قدرها له من الخلق، وإنّما «**لطف ـ بالفتح ـ يلطف لطفاً**» بمعنى رفق به، ولا يبعد أن يؤخذ من هذا «**اللطيف**» بمعنى أنّه اجتمع فيه الرفق في الفعل مع العلم المذكور، كما يشهد به بعض ما رواه ثقة الإسلام نوّر الله مضجعه في كتاب التوحيد من ***الكافي*** عن أبي الحسن عليه السلام.

والمراد بالشيء ما له حظّ ونصيب من الشيئية في الأعيان والأوهام، أعني الممكن الوجود في الخارج، لا ما لا حقيقة له بشيء من الاعتبارات ممّا تعمّلته وخمّنته ولم يصلح لتعلّق القدرة.

وتوضيح هذا الكلام أنّه روى ثقة الإسلام قدّس الله تربته في كتاب ***الكافي*** عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن إسحاق الخفّاف، أو عن أبيه، عن محمّد بن إسحاق قال: إنّ عبد الله الديصاني سأل هشام بن الحكم، فقال له: ألك ربّ؟ فقال: بلى، قال: أقادر هو؟ قال: نعم، قادر قاهر هو، قال: يقدر[٥] أن يدخل الدنيا كلّها البيضة لا تكبر البيضة

---

١. نقله عنه في ***لسان العرب*** ١٣: ٣٣٦.

٢. نقله عن الأزهري في ***لسان العرب*** ١٣: ٣٣٤.

٣. في ***اللسان***: خيركم.

٤. في النسخ: «الذي» وكذا المورد الآتي.

٥. المثبت من د، وهو موافق للمصدر. وفي سائر النسخ: لقدر.

ولا تصغر الدنيا؟ قال هشام: النظرة، فقال له: قد أنظرتك حولاً، ثمّ خرج عنه فركب هشام إلى أبي عبد الله عليه السلام استأذن عليه، فأذن له، فقال له: يا ابن رسول الله، أتاني عبد الله الديصاني بمسألة ليس المعوّل فيها إلّا على الله وعليك، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: عمّاذا سألك؟ فقال: قال لي: كيت وكيت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا هشام، كم حواسّك؟ قال: خمس، قال: أيّها أصغر؟ قال: الناظر، قال: وكم قدر الناظر؟ قال: مثل العدس[١] أو أقلّ منها، فقال له: يا هشام، فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بماترى، فقال: أرى سماءً وأرضاً ودوراً وقصوراً وبراري وجبالاً وأنهاراً، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدس[٢] أو أقلّ منها قادر أن يدخل الدنيا كلّها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة.

فأكبّ هشام عليه وقبّل يديه ورأسه ورجليه وقال: حسبي يا ابن رسول الله، وانصرف إلى منزله وغدا عليه الديصاني، فقال له: يا هشام، إنّي جئتك مسلّماً ولم أجئك متقاضياً للجواب، فقال له هشام: إن كنت جئت متقاضياً فهناك[٣] الجواب[٤]. انتهى موضع الحاجة إلى نقله من هذا الحديث.

أقول: لمّا كان تحقيق ذلك ممّا يتوقّف على إماطة النقاب عن غوامض هذا الحديث الذي صار معتركاً لأُولي النهى والألباب، فنقول وبه الاعتصام: في كلّ باب أنّه يمكن توجيه هذا الحديث من محجّتين عقليّتين يواطئ كلّ منهما سبيل بعض الأحاديث المرويّة عن أصحاب العصمة صلوات الله عليهم أجمعين:

إحداهما أنّ القدرة لكونها صفة تقتضي متعلّقاً ممكناً يصحّ تعلّق القدرة به لا يمكن لها أن يتشبّث ويرتبط بالممتنعات لا لوقوع النقص في القدرة بل لعدم صلاحية

---

١. في المصدر: العدسة.

٢. في المصدر: العدسة.

٣. في المصدر: فهاك.

٤. *الكافي* ١: ٧٩، باب حدوث العالم، ح ٤.

الممتنعات لكونها متعلّقة للقدرة، فإنّ الممتنعات الخارجية لمّا لم يكن لها حقيقة وماهيّة في الأعيان، بل في الأوهام أيضاً، على مذهب بعض المحقّقين من الحكماء كالشيخ الرئيس سوى ما فرضت وتعمّلت لها، لم تحتمل[١] هذه المعاني المفروضة لها؛ لعدم كونها شيئاً وحقيقة لارتباط القدرة بها لا لوقوع النقص في شمول تعلّق هذه الصفة بالأشياء، فإذا لم يمكن إدخال الدنيا في البيضة في الوجود العيني الخارجي بحيث لم يصغر الدنيا ولم تكبر البيضة لا يكون عدم تعلّق القدرة بهذا الممتنع الذاتي؛ لوقوع العجز في طبيعة القدرة وتعلّقها بالأشياء، فلا يمكن أن ينسب إليه تعالى أنّه عاجز عن هذا الممتنع الذاتي، وكيف ينسب إليه العجز عن ذلك مع أنّ اقتداره في مرتبة يقدر على أن يدخل هذه الدنيا مع كبرها في العدس أو أقلّ منها؟ فعدم تعلّق القدرة بالمسؤول ليس من العجز، بل لعدم قابليّته لكونه متعلّقاً للقدرة.

وسبيل هذا في العقل أنّ العجز لكونه عدم القدرة ـ بمعنى عدم القِنْية، أي عدم الملكة ـ لا يتعلّق بأضراب هذه الممتنعات، لحرمانها عن كونها شيئاً وحقيقة، وليس من شأنها تعلّق طبيعة القدرة بها، كما لا يتعلّق به القدرة؛ لأنّها إنّما تتعلّق بالشيء لا بالأُمور الموهومة الفرضية، وإن جعلت العجز صفة مضادّة للقدرة لا عدماً لها ـ كما يظهر من كلام المحقّقين ـ فإنّما يتعلّق بما يصحّ تعلّق القدرة بها من الحقائق لا بالأُمور الموهومة المخمّنة الفرضية.

فقوله عليه السلام: **إنّ الذي قدر إلى آخره** بمنزلة تمثيل عقلي؛ لعدم جواز إطلاق العجز عليه سبحانه وتعالى، فإنّه إذا بلغ القدرة بهذه المرتبة العظيمة كيف ينتمي إلى العجز وعدم القدرة؟! لا أنّه بيان لتعلّق القدرة على هذا الممتنع، وعلى هذا يكون المراد من إدخال الدنيا في البيضة بحسب الشهود العيني لا الارتسامي الانطباعي.

ويكون المراد بقوله عليه السلام: **قادر أن يدخل الدنيا إلى آخره** أنّه غير عاجز عنه تجوّزاً،

---

١. في النسخ: لم يحتمل.

تسمية للّازم باسم الملزوم، فإنّ القدرة تستلزم عدم العجز، أو المراد أنّه لو كان لهذا الإدخال العيني حقيقة وماهيّة، وكان له حظّ من الشيئية لا بمجرّد تعمّل العقل وفرضه كان مقدوراً، فمقدوريّة هذا الإدخال بالمعنى الشرطي.

ويدلّك ويقوّمك على سلوك هذه المحجّة ما رواه الشيخ الصدوق نوّر الله مرقده في باب القدرة من *كتاب التوحيد* بقوله[١]: حدّثنا محمّد بن عليّ بن ماجيلويه رحمه الله، عن عمّه محمّد بن أبي القاسم، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن عليّ بن أيّوب المدائني[٢]، عن محمّد بن أبي عمير، عن عمر بن أُذَيْنة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربّك أن يُدخل الدنيا في بيضة من غير أن يُصغّر الدنيا أو يُكَبِّر البيضةَ؟ قال: إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون**[٣].

أقول: هذا الحديث ناصّ في المعنى الذي شرحناه لذلك الحديث، وممّا يدلّك أيضاً على هذه المحجّة ما رواه الصدوق في الباب المذكور من هذا الكتاب بقوله:

حدّثنا جعفر بن محمّد بن مسرور رحمه الله، قال: حدّثنا الحسين بن محمّد بن عامر، عن عمّه عبد الله بن عامر، عن ابن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أيقدر الله أن يُدخل الأرض في بيضة ولا يُصَغِّر الأرضَ ولا يكبّر البيضة؟ فقال: ويلك! إنّ الله لا يوصف بالعجز، ومَن أقْدرُ ممّن يُلطِّف الأرض ويُعظّم البيضة**[٤]؟

وبقوله: حدّثنا أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار رحمه الله، قال: حدّثني سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن محمّد بن أبي عمير، عمّن ذكره،

---

١. المثبت من هامش نسخة ب وعليها علامة الظاهر، وفي النسخ: بقولنا.

٢. في هامش النسخ: أبي، وفي المصدر: أحمد بن أبي عبد الله عن أبي أيّوب المدني، وقال محقّقه: النسخ هاهنا مختلفة، والصحيح ما أثبتناه.

٣. *التوحيد*: ١٣٠ / ٩.

٤. المصدر: ح ١٠.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ إبليس قال لعيسى بن مريم عليه السلام: أيقدر ربّك على أن يُدخل الأرضَ بيضةً لا يصغِّر الأرضَ ولا يكبّر البيضة؟ فقال عيسى عليه السلام: ويلك! إنّ الله لا يوصف بعجز، ومَن أقدرُ ممّن يُلطِّف الأرضَ ويعظّم البيضة(١).

أقول: قوله في ذيل هذين الحديثين: ومن أقدر ممّن يلطّف الأرض إلى آخره يحتمل تفسيرين:

الأوّل ـ وهو الظاهر ـ: أنّه كيف ينسب سبحانه إلى العجز عن هذا الإدخال في الشهود العيني أو إلى عدم القدرة بالمعنى الشرطي، كما مرّ، مع أنّه قادر بالفعل بالمعنى الحملي بالاتّفاق على أن يدخل الأرض في البيضة بأن يصغّر الأرض أو يكبّر البيضة، فإنّه سبحانه قادر على خلق الأرض صغيراً أو البيضة عظيمة، وإذا كان هكذا فكيف ينسب سبحانه إلى العجز ؟! بل هو قادر بالمعنى الشرطي للإدخال المذكور من غير أن يصغّر الأرض أو يكبّر البيضة.

الثاني ـ وهو خلاف المتبادر ـ: أنّ الله سبحانه لمّا كان قادراً على إدخال الأرض في العدسة التي هي أقلّ من البيضة بحسب الانطباع، فكأنّه قادر على تلطيف الأرض وتصغيرها وتعظيم العدسة، بل البيضة بحسب هذا الوجود الانطباعي الارتسامي، فكيف ينسب ذاته سبحانه إلى العجز أو عدم القدرة بالمعنى الشرطي؟

وعلى هذا التفسير لا يكون هذان الحديثان الأخيران دليلين على سلوك هذه المحجّة الأُولى التي ذكرنا في شرح ذلك الحديث، بل يمكن تطبيقهما مع المحجّة الأخيرة التي سنبيّنها ونوضحها.

وثانيهما: أنّ مراد السائل بإدخال الدنيا من غير أن تصغّر في البيضة من غير أن تكبّر هو الإدخال الانطباعي الذهني لا العيني الخارجي، والصغر والكبر لكونهما من لوازم الوجود الخارجي لمّا لم يكونا معتبرين في حقيقتي الدنيا والبيضة بحسب الوجود

---

١. المصدر: ص ١٢٧، ح ٥.

الارتسامي الذهني، صدق أنّه سبحانه قادر على إدخال الدنيا مع عدم اعتبار صغرها في جليدية عينك وناظرتك، مع قطع النظر عن اعتبار كبرها بحسب الوجود الانطباعي، نعم يمتنع هذا الإدخال بحسب الوجود العيني؛ لعدم كونه شيئاً، فكان مراد الإمام عليه السلام من هذا الإدخال الذي يتعلّق به القدرة هو الارتسامي الانطباعي لا العيني.

وهذا مؤيّد تامّ لما ذهب إليه كثير من الحكماء، من ارتسام الأشياء في النفس وفي قواها بأنفسها لا بأشباحها.

ويدلّك على هذه المحجّة ما رواه الصدوق قدّس الله تربته في الباب المذكور من ***كتاب التوحيد*** بقوله: حدّثنا عليّ بن أحمد بن عبد الله البرقي رحمه الله، قال: حدّثنا أبي، عن جدّه أحمد بن [أبي] عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: جاء رجل إلى الرضا عليه السلام فقال: هل يَقْدِر ربُّك أن يجعل السماواتِ والأرضَ وما بينهما في بيضة؟ قال: **نعم، وفي أصغر من البيضة، قد جعلها في عينك وهي أقلّ من البيضة، لأنّك إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما، ولو شاء لأعماك عنها**[١].

ثمّ حقيقة معنى قدرته تعالى على ما ذكره الفلاسفة أنّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فزعم بعض المتأخّرين أنّ هذا المعنى لقدرته تعالى مغاير لما فسّرها المتكلّمون بصحّة الفعل والترك، والتحقيق أنّ مآل التفسيرين إلى واحد.

بيانه أنّهم إن أرادوا بصحّة الفعل والترك الصحّة بالنظر إلى ذاته من حيث هو، فالموجب أيضاً كذلك، كالماء بالنظر إلى التبريد، فإنّه يجوز أن يصدر عنه التبريد إذا لم يكن معه مسخّن، ويجوز أن لا يصدر عنه مع وجود المسخّن، وإن أُريد الصحّة مع الشرائط أو بشرطها، فلا يمكن تحقّق قدرته تعالى؛ إذ مع استجماعها يجب الصدور كما يمتنع مع عدمها، فيجب أن يراد بالصحّة المعنى الأوّل، ويضمّ قيد الإرادة إلى الحدّ،

---

١. *التوحيد*: ١٣٠ / ١١.

فيقال: قدرته تعالى صحّة الفعل مع الإرادة، وصحّة الترك بعدمها، ويراد بصحّة الفعل والترك الصحّة بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الأُمور الخارجة، فيصحّ اتّصافه تعالى بالقدرة، فلو أُريد بالصحّة صحّة الفعل والترك في نفس الأمر، أي الإمكان، مع عدم تحقّق المانع اللّازم فلا يصحّ اتّصافه تعالى بالقدرة؛ لأنّه بالإرادة يجب الفعل، إذ ما لم يجب لم يوجد، ولا يتوقّف بعد تعلّق الإرادة على شيء آخر، وهذه الإرادة عين ذاته تعالى ـ كما هو المذهب المنصور ووافقنا فيه الحكماء والمعتزلة ـ أو لازم لذاته كما هو مذهب الأشاعرة، والمانع عن الترك فيما أوجده تعالى، والمانع عن الإيجاد فيما لم يوجده لا زمان لذاته تعالى.

فظهر أنّ قدرته تعالى بمعنى صحّة الفعل والترك بالنظر إلى ذاته من حيث هي، من غير ملاحظة أنّ ذاته تعالى عين الإرادة اللّازمة معها الفعل أو الترك، كما هو المذهب المنصور، أو غير ملاحظة الإرادة الخارجة عن ذاته تعالى اللّازمة معها الفعل أو الترك كذلك على مذهب الأشاعرة، ومآل هذا المعنى يرجع إلى التفسير الذي ذكره الحكماء لقدرته تعالى، وإلى هذا الاتّحاد أومأ بعض المحقّقين في حواشيه على إلٰهيّات ***التجريد***.

ثمّ إنّ العلم بعموم قدرته تعالى إنّما يستفاد من عموم الكتاب والسنّة، بل إجماع الأنبياء عليهم السلام لفرط قربهم من الحضرة الصمدية واشتباكهم مع المبادئ العالية، وهذا الإجماع ثابت بالتواتر.

وأمّا الدليل العقلي الذي يذكره بعض المتكلّمين لهذا المطلب الجليل ـ من أنّ المقدورية إنّما هي بسبب الإمكان المشترك بين الممكنات ونسبته تعالى إلى جميعها على السوية ـ فهو غير تامّ كما لا يخفى.

لا يقال: قد تقرّر في موضعه أنّه يجب[1] تقدّم العلم بمضمون الصلة على العلم بالحكم، فقوله: «بقدرته التي لا تعجز»[2] لمّا كان متعلّقاً بقوله: «منّ علينا» إلى آخره،

---

١. ب: لا يجب.

٢. في النسخ: يعجز.

وجب أن يكون العلم بعموم قدرته تعالى مقدّماً على العلم بمضمون الحكم هاهنا، أعني المنّ علينا بإرسال نبيّنا محمّد ﷺ إلينا، مع أنّ العلم بعموم القدرة ـ كما ذكرنا ـ مأخوذ بالحقيقة من العلم بإجماع الأنبياء ومنهم نبيّنا ﷺ، والعلم بهذا الإجماع متأخّر عن العلم بنبوّة نبيّنا ﷺ، فيتوقّف كلّ من العلم بعموم القدرة وبنبوّة نبيّنا ﷺ على الآخر، فيدور وهو باطل.

لأنّا نقول: إنّه يجوز أن يستند العلم بعموم القدرة إلى إجماع سائر الأنبياء الماضين قبل نبيّنا ﷺ، فلا يلزم الدور.

سلّمنا التوقّف على إجماع جميعهم حتّى نبيّنا ﷺ، لكن مضمون الحكم هاهنا ليس مطلق إرساله عليه السلام إلينا، بل اختصاصنا بإرساله إلينا، فلا يلزم إلّا تأخّر العلم بالاختصاص عن العلم بعموم القدرة، لا تأخّر العلم بإرساله إلينا عن هذا العلم، فلا يدور.

على أنّه يمكن أن يقال: الحكم هاهنا ـ الذي يجب تأخّر العلم به عن العلم بالصلة ـ ليس هو المنّ بالإرسال، بل الحكم هو الحمد لله تعالى، فلايلزم إلّا تقدّم العلم بعموم القدرة على العلم بثبوت الحمد لله تعالى لا على العلم بإرساله عليه السلام إلينا، فتأمّل.

فَخَتَمَ بِنا عَلىٰ جَمِيعِ مَنْ ذَرَأَ، وَجَعَلَنا شُهَداءَ عَلىٰ مَنْ جَحَدَ، وَكَثَّرَنا بِمَنِّهِ عَلىٰ مَنْ قَلَّ.

الباء في «بنا» إمّا للسببيّة، أو زائدة، أو للتعدية، فإنّ «ختم» جاء متعدّياً ولازماً، أي جعلنا الله تعالى خاتماً على جميع المخلوقات وطابعاً لها، ومنه الخاتم بفتح التاء، أي الطابع بفتح الباء، أو الخاتم بالكسر بمعنى الطابع بالكسر وفاعل الختم، وقد قرئ بهما قوله تعالى: ﴿خاتَم النّبيّين﴾[1]، لكنّ الكسر أشهر، وقال الأزهري: الخاتِم بالكسر

---

١. الأحزاب: ٤٠.

الفاعل، وبالفتح ما يوضع على الطينة[١]. و«ذَرَأَ»: بمعنى خلق.

والحاصل أنّه تعالى جعلنا بمنزلة الخاتم والطابع ـ بالفتح ـ على الخلائق أجمعين بحيث ختمت الأُمّة بنا، كما ختمت النبوّة بنبيّنا محمّد ﷺ، وهذا كما أنّه إثبات فضيلة له ﷺ بالنّسبة إلى (سائر الأنبياء إثبات فضيلة لنا بالنسبة إلى)[٢] سائر الأُمم.

ورُوي عن جابر بن عبد الله عن النبيّ ﷺ أنّه قال: **إنّما مثلي في الأنبياء كمثل رجل بنى داراً فأكملها وحسّنها إلّا موضعَ لَبِنَة، فكان من دخل فيها فنظر إليها قال: ما أحسنها إلّا موضع اللبنة، قال ﷺ: وأنا موضع اللبنة ختم بي الأنبياء**[٣].

قال الزمخشري في *الكشّاف*: فإن قلت: كيف كان آخر الأنبياء وعيسى ينزل في آخر الزمان؟

قلت: معنى كونه آخر الأنبياء أنّه لا ينبّأ أحد بعده وعيسى ممّن نبّئ قبله، وحين ينزل ينزل عاملاً على شريعة محمّد ﷺ مصلّياً إلى قبلته، كأنّه بعض أُمّته[٤]. انتهى كلامه.

ومن هذا استبان أنّ أُمّة نبيّنا ﷺ خاتم جميع الأُمم حتّى من أُمّة عيسى عليه السلام، كما أنّه خاتم الأنبياء.

ثمّ هذه الفقرة الشريفة مع سائر الفقار التالية لها وإن كانت بظاهرها في بيان فضيلتنا وتميّزنا من بين سائر الأُمم، لكنّها بالحقيقة لبيان أفضليّة نبيّنا محمّد ﷺ من

---

١. *تهذيب اللغة* ٧: ٣١٣.

٢. ما بين الهلالين من نسختي ج، د.

٣. *مسند الطيالسي* ٢٤٧ / ١٧٨٥؛ *مصنّف ابن أبي شيبة* ٦: ٣٢٨ / ٣١٧٦١؛ *مسند أحمد ابن حنبل* ٣: ٣٦١، وفي ط المحقّق برقم ١٤٨٨٨؛ *صحيح البخاري* برقم ٣٥٣٤ (*فتح الباري* ٦: ٥٥٨)؛ *صحيح مسلم* ٤: ١٧٩١ / ٢٢٨٧؛ *سنن الترمذي* ٥: ١٤٧ / ٢٨٦٢.

٤. *الكشّاف* ٣: ٥٤٤ ـ ٥٤٥.

سائر الأنبياء عليهم السلام وتفضيله عليه السلام عليهم إمّا باعتبار تفضيل ما اختصّ به عليه السلام من منزلته الجليلة على منازلهم الرفيعة، أو باعتبار التفضيل في ثواب الآخرة، أو باعتبار تفضيل شريعته على[1] سائر الشرائع، وهذا التفضيل ـ الحاصل لأُمّته صلى الله عليه وآله على سائر الأُمم بل له عليه السلام على سائر الأنبياء ـ ليس على سبيل المحاباة بأن يكون على مقتضى الشهوة من دون مراعاة المصلحة والحكمة حتّى يلزم الترجيح بلا مرجّح وهو باطل عندنا، بل باعتبار رعاية الحكمة والمصلحة التي لولاها لفسد التدبير، وأدّى إلى اختلال أوضاع الجميع وثوابه حتّى إلى وضع المفضول وثوابه، فإنّ حسن النظر والحكمة إهداء الإنسان وإرفاده بتفضيل غيره عليه في بعض الأوقات، ويكثر أضراب هذا فيما بين المولى وعبيده، كما نشاهدها غالباً، وهذا الاعتبار ـ الناشئ من مراعاة الحكمة وحسن النظر ـ يطلق عليه الابتداء بالفضيلة، كما يطلق على الأوّل المحاباة.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ قوله عليه السلام: «وجعلنا» إلى آخره، إشارة إلى مضمون قوله تعالى: ﴿وكَذلك جَعلْناكُم أُمّةً وَسطاً لِتَكُونوا شُهداءَ على النّاسِ ويكونَ الرّسُولُ عليكم شهيداً﴾[2]، فمن المفسّرين من فسّره هكذا: لتشهدوا على الناس بأعمالهم التي خالفوا فيها الحقّ في الدنيا والآخرة، كما قال تعالى: ﴿وَجِيءَ بِالنَّبِيّينَ والشُّهداء﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَيومَ يقومُ الأشهاد﴾[4]، وقال ابن زيد: الأشهاد أربعة: الملائكة، والأنبياء، وأُمّة محمّد صلى الله عليه وآله، والجوارح التي أشار إليها بقوله تعالى: ﴿يومَ تَشهدُ عليهم ألسِنَتُهُم وأيديهِم وَأَرجُلُهم﴾[5]، الآية.

---

١. ج: في.
٢. البقرة: ١٤٣.
٣. الزمر: ٦٩.
٤. غافر: ٥١.
٥. النور: ٢٤.

ومنهم من فسّره هكذا: أي لتكونوا حجّة على الناس فتبيّنوا لهم الحقّ والدين ويكون الرسول عليكم شهيداً مؤدّياً للدين إليكم، فإنّه سمّي الشاهد شاهداً لأجل أنّه يبيّن.

ومنهم من فسّره هكذا: أي يشهدون للأنبياء على أُممهم المكذّبين لهم بأنّهم قد بلّغوا ويصحّ ذلك لهم لإعلام النّبي صلى الله عليه وآله إيّاهم بذلك، وقوله: ﴿ويكون الرّسول﴾ إلى آخره، أي شاهداً عليكم بما يكون من أعمالكم، أو شهيداً لكم بأنّكم قد صدقتم يوم القيامة فيما تشهدون به[١]، فإنّه قد روي أنّ الأُمم يوم القيامة يجحدون تبليغ الأنبياء فيطالب الله الأنبياء بالبيّنة على أنّهم قد بلّغوا وهو أعلم، فيؤتى بأُمّة محمّد صلى الله عليه وآله فيشهدون، فيقول الأُمم: من أين عرفتم؟ فيقولون: علمنا ذلك[٢] بإخبار الله في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق، فيؤتى بمحمّد صلى الله عليه وآله فيسأل عن حال أُمّته ويزكّيهم ويشهد بعدالتهم، وذلك قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهيدٍ وَجِئْنا بِكَ عَلىٰ هٰؤلاءِ شهيداً﴾[٣][٤]، وعلى هذا يكون «على» بمعنى اللام، أو يكون بمعنى الاستعلاء، فلمّا كان الشهيد كالرقيب والمهيمن على المشهود له جيء بكلمة الاستعلاء.

وعن أبي عبد الله عليه السلام أنّه: **إذا كان يوم القيامة وجمع الله تعالى الخلائق للحساب أوّل من يدعى له نوح** عليه السلام **فيقال له: هل بلّغت؟ فيقول: نعم، فيقال له: من شهد لك؟ فيقول: محمّد بن عبد الله** صلى الله عليه وآله**، قال: فيخرج نوح فيتخطّا الناس حتّى يجيء إلى محمّد** صلى الله عليه وآله **وهو على كثيب ومعه علي** عليه السلام **وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلمّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيئَتْ وُجُوهُ الّذينَ**

---

١. نقل هذه الأقوال الطبرسي في *مجمع البيان* ١ ـ ٢: ٤١٦.

٢. د: بذلك.

٣. النساء: ٤١.

٤. ***الكشّاف*** ١: ١٩٩؛ ***تفسير كنز الدقائق*** ١: ١٧٧.

كَفَرُوا﴾[١]، **فيقول نوح لمحمّد ﷺ: يا محمّد، إنّ الله تبارك وتعالى سألني هل بلّغت؟ فقلت: نعم، فقال: من يشهد بذلك؟ فقلت: محمّداً، فيقول ﷺ: يا جعفر، ويا حمزة، اذهبا واشهدا له أنّه قد بلّغ**، فقال أبو عبد الله عليه السلام: **فجعفر وحمزة هما الشاهدان للأنبياء عليهم السلام بما بلّغوا**، فقلت: جعلت فداك فعليّ عليه السلام أين هو؟ فقال: **هو أعظم منزلة من ذلك**[٢].

ومنهم من فسّره هكذا: أي لتكونوا شهداء على الناس في الدنيا ممّا لا يصحّ إلّا بشهادة العدول الأخيار، ويكون الرسول شهيداً عليكم يزكّيكم ويعلّم بعدالتكم.

ومناسبة الشقّ الأخير من التفسير الثالث في هذه الفقرة الشريفة أكثر من سائر المعاني التي ذكرناها.

وأمّا التكثير[٣] المشار إليه بقوله عليه السلام: «**وكثّرنا بمنّه على من قلّ**»، فإمّا بمعنى أنّ أُمّته مستمرّة باقية إلى قيام الساعة ليس لها حدّ وزمان محصور، كما كان للأُمم السالفة للأنبياء الماضية، أو باعتبار شمول نبوّته للعرب والعجم، أو باعتبار شمولها للإنس والجنّ، أو باعتبار علمه عليه السلام بالوحي والإلهام أنّ عدّة أُمّته عليه السلام كانت أكثر من عدّة أُمم الأنبياء السالفين، كما يروى عن النبيّ ﷺ حين ذكر الأنبياء: **وإنّما كان الذي أُوتيت وحياً أوحى الله إليّ فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً**[٤].

---

١. الملك: ٢٧.

٢. *الكافي* ٨: ٢٦٧ / ٣٩٢.

٣. ب: التكثّر.

٤. *كنز العمال* ١١: ٤١٠ / ٣١٩٢٢.

في هامش نسخة ب بخطّ آخر غير خطّ كاتب النسخة: أقول: لا حاجة في تصحيح الكثرة لأُمّة محمّد ﷺ على سائر الأُمم إلى ارتكاب هذه التكلّفات، بل يحمل على ظاهره، فإنّ ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكليني في كتاب فضل القرآن من *الكافي* [٢: ٥٩٦ / ١] روى بإسناد معتبر عن سعد الخَفّاف عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: **يا سعد، تعلّموا القرآن، فإنّ القرآن**

⇦

اللّهمَّ فَصَلِّ عَلىٰ مُحَمَّدٍ أَمينِكَ عَلىٰ وَحْيِكَ، وَنَجِيبِكَ[١] مِنْ خَلْقِكَ، وَصَفِيِّكَ مِنْ عِبادِكَ، إمامِ الرَّحْمَةِ، وَقائِدِ الْخَيْرِ، وَمِفْتاحِ البَرَكَةِ، كَما نَصَبَ لِأَمْرِكَ نَفْسَهُ، وَعَرَّضَ فِيكَ لِلْمَكْرُوهِ بَدَنَهُ، وَكاشَفَ فِي الدُّعاءِ إِلَيْكَ حامَّتَهُ، وَحارَبَ فِي رِضاكَ أُسْرَتَهُ، وَقَطَعَ فِي إحْياءِ دِينِكَ رَحِمَهُ.

الأمين: بمعنى المأمون، وحمله على معنى الآمن ـ كما نقل عن الأخفش[٢] ـ بعيد.

والوحي في الأصل إلقاء المعنى إلى النفس في خفية، إلّا أنّه صار كالعَلَم ممّا يُلقيه الملك إلى النبيّ ﷺ عن الله تعالى، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَوْحىٰ رَبُّكَ إلى النّحل﴾[٣]، أي ألهمها[٤] مَراشِدَها، والوحي مصدر وَحَى إليه يَحِي مأخوذ من الوَحَى الممدود والمقصور بمعنى السرعة، ومنه أوحى، أي أسرع، ومنه قولهم: شيء وَحِيّ، أي مُسرع.

قال الجوهري: الوحي: الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام، والكلام الخفي، وكلُّ ما ألقيتَه إلى غيرك، يقال: وَحَيتُ إليه الكلامَ وأوْحَيتُ، وهو أن تكلّمه بكلام تخفيه[٥].

والنجيب: بمعنى الخير، من قولهم: هو من نُجَبَة القوم، كرطبة أي من خيارهم، وفي

⇨

يأتي يوم القيامة من أحسن صورة نظر إليها الخلق، والناس صفوف عشرون ومئة ألف صفّ، ثمانون ألف صفّ أُمّة محمّد ﷺ، وأربعون ألف صفّ من سائر الأُمم. انتهى موضع الحاجة من الحديث فتأمّل تعرف. لمحرّره.

١. في هامش نسخة ب: س: «ونَجِيّكَ» وهي علامة نسخة ابن إدريس.
٢. عنه في *الصحاح* ٤: ٢٠٧٢ قاله الأخفش في تفسير قوله تعالى: ﴿وهذا البلد الأمين﴾.
٣. النحل: ٦٨.
٤. ب: ألهمهما.
٥. *صحاح اللغة* ٤: ٢٥٢٠.

نسخة ابن إدريس «نَجيِّكَ» بالياء المشدّدة المكسورة بعد الجيم، إمّا من نجا نَجْواً ونَجاءً، أي خلص، ومنه الأستنجاء، (أي)[1] خالصك من خلقك، أو من نَجا نَجْواً، أي سارّه ونكهه، الاسم منه النَجْوَى كالنَجِيّ بمعنى السرّ.

وقال في *مجمع البيان*: النجوى: هي أسرار ما يرفع كلّ واحد إلى آخر، وأصله من النجو[2]، أي الارتفاع من الأرض، والنجاء: الارتفاع في السير، والنجاة: الارتفاع من البلاء[3]. فالمعنى: صاحب سرّك ونجواك في خلقك.

والإمام ـ بكسر الألف ـ: ما ائتمّ به من رئيس وغيره، فيطلق على الخليفة وعلى العالم المقتدى به، وعلى مَن يُؤتَمّ به في الصلاة، وهو اسم لا صفة، فلهذا يطلق على الذكر والأُنثى.

ومن هذا قال ابن السكّيت في كتاب *المقصور والممدود*: يقول العرب: عامِلنا امرأة، وأميرنا امرأة، وفلانة وصيّ فلان، وفلانة وكيل فلان، قال: وإنّما ذكر لأنّه إنّما يكون في الرجال أكثر ممّا يكون في النساء، فلمّا احتاجوا إليه في النساء أجروه على الأكثر في موضعه، وأنت قائل: مؤذّن بني فلان امرأة، وفلانة شاهد هكذا؛ لأنّ هذا يكثر في الرجال ويقلّ في النساء، وقال تعالى: ﴿إنّها [لـ]إحدى الكُبَرِ * نذيراً للبشر﴾[4]، فذكر «نذيراً» وهو لإحدى.

ثمّ قال: وليس بخطأ أن تقول: وصيّة ووكيلة، بالتأنيث؛ لأنّها صفة المرأة إذا كان لها فيه حظّ، وعلى هذا فلا يمتنع أن يقال: امرأة إمامة؛ لأنّ في الإمام معنى الصفة، انتهى.

وذكر في *القاموس* أنّ جمع الإمام «إمام» بلفظ الواحد، قال: وليس على حَدِّ عَدْلٍ؛

---

١. من نسختي ج، د.

٢. في المصدر: النجوة.

٣. *مجمع البيان* ٩ ـ ١٠: ٣٧٥.

٤. المدّثر: ٣٥ ـ ٣٦.

لأنّهم قالوا: «إمامان»، بل جمع تكسير[١]، انتهى كلامه.

أقول: الظاهر أنّ مقصوده من هذا الكلام أنّ الاسم الذي يقع على المجموع والمفرد أيضاً ممّا ليس في الأصل مصدراً إنّما يعرف كونه لفظاً مشتركاً بين الواحد والجمع، أو كونه اسم جنس بأن ينظر فإن لم يُثَنّ إلّا لاختلاف النوعين فهو اسم جنس كالتمر والعسل، وإن ثُنّي لا لاختلافهما فهو جمع مقدّر تغييره كهِجان والفُلك والدلاص، تقول في التثنية: هجانان وفلكان ودلاصان، فهجان ودلاص في الواحد كحمار وكتاب، وفلك كقفل، وفي الجمع كرجال وخُضر، فالتغيّر تقديري، فلمّا رأينا وقوع الإمام على الواحد والجمع وقد يثنّى الإمام بالإمامين علمنا أنّ الجمع مكسّر والتغيّر فيه تقديري كالفلك، وليس باسم جنس حتّى يكون اسماً واحداً حقيقة وتقديراً، فليس حين إطلاقه على الجمع عدلاً ومساوياً له حين إطلاقه على الواحد تحقيقاً وتقديراً.

وأمّا الأمام بفتح الألف فهو نقيض الوراء كقدّام يكون اسماً وظرفاً؛ ولهذا قد يذكّر وقد يؤنّث على معنى الجهة.

وإضافة الإمام إلى الرحمة إمّا باعتبار حذف المضاف كأهل، فإنّ أهل الرحمة الأتقياء من المؤمنين، أو بمعنى أنّ صفة الرحمة والرأفة التي من أحسن صفات الخلق يقتدى به ويتبع ذاته عليه السلام وهو عليه السلام منشأ لهذه الصفة الجليلة، أو بمعنى أنّ الرحمة والثواب يدور معه عليه السلام حيث ما دار، فإنّ الثواب مختصّ بمن يتبع النبيّ صلى الله عليه وآله ولا يحصل إلّا لمن احتذى في أثره واقتدى بآثاره عليه السلام، أو الإضافة بيانية، أي إمام هو نفس الرحمة للمبالغة، كما يشهد له قوله تعالى: ﴿وَما أَرْسَلناكَ إلّا رَحْمَةً للعالمينَ﴾[٢]، وفي فصل هذه الصفة إشارة لطيفة إلى أنّ هذه الصفة بلغت في الفضل بحيث ينبغي أن لا تعدّ من الصفات، بل بمنزلة نفس الذات، فيكون بمنزلة عطف البيان.

---

١. *القاموس المحيط* ٤: ١٠٥.

٢. الأنبياء: ١٠٧.

والقائد: من قاد الرجل الفرس قَوْداً من باب قال، أو قِياداً بالكسر. قال الخليل: القود أن يكون الرجل أمام الدابّة آخذاً بقيادها، والسوق أن يكون خلفها، فإن قادها لنفسه قيل: اقتادها[١]. ويمكن أن يكون من قاد الأمير الجيش قيادة.

والخير إمّا بمعنى الرحمة، أو بمعنى أفعل التفضيل، فاللام فيه عوض عن المضاف إليه، والخير على ما حقّقه المحقّقون من الأقدمين ومنهم الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا في إلٰهيات *الشفاء*: بمعنى الكمال المقصود لذاته كمعرفته تعالى، كما أنّ الشرّ مقابل الخير هو عدم هذا الكمال، كالجهل به سبحانه، والنافع هو الكمال المقصود لا لذاته، بل ليتوصّل به إلى كمال آخر، كالعبادات ومقدّماتها التي يتوصّل بها إلى الكمال الأصلي الذي هو المعرفة، كالوضوء وغيره، كما أنّ الضارّ مقابل النافع هو عدم هذا الكمال المقصود منه نيل الكمال الحقيقي، وسيجيء توضيح ذلك عن قريب في هذا الكتاب.

أقول: إذا عرفت هذا لا يبعد أن يحمل قوله عليه السلام: «إمام الرحمة» على أنّه إشارة إلى وفور قربه إليه تعالى في النشأة الأُخرى وشفاعته لأُمّته في تلك النشأة ورئاسته فيها، وتوسّطه في تلك النشأة بين أُمته والكمالات الأُخروية، كما أنّ الفقرتين التاليتين لها وهما: «قائد الخير» و«مفتاح البركة» إشارة إلى توسّطه عليه السلام في النشأة الأُولى بين أُمته والكمالات الحاصلة في تلك النشأة الأُولى، أمّا الأُولى منهما فباعتبار الإيصال إلى مراتب العلم والمعرفة المقصودة لذاتها الحاصلة من تكميل القوّة النظرية المشار إليها بلفظ «الخير»، فإنّه عليه السلام واسطة لأُمّته في نيل الكمالات العلمية والمعارف الحقيقية، كما أنّ القائد واسطة في نيل الراكب إلى الركوب، والثاني منهما فباعتبار الإيصال إلى مراتب الكمالات العملية التي مبدؤها تحلية الظاهر بقواعد الشريعة ومنتهاها الفوز بالاتّصال بالمبادئ العالية الحاصل من تكميل القوّة العملية المشار إليها بلفظ «البركة»،

---

١. *كتاب العين* ٥: ١٩٦، وما ذكره نقل بالمعنى.

فإنّه عليه السلام واسطة لأُمّته في نيل هذه الكمالات العملية، كما أنّ المفتاح واسطة في نيل الفاتح إلى ما في الصندوق أو البيت أو غيرهما ممّا أعدّ له المفتاح.

ثمّ أقول: لا يبعد أن يكون هذه الفقرات الثلاثة[1] بالنسبة إلى الفقار الثلاثة المتقدّمة على هذه الفقار من قوله: «**أمينك على وحيك، ونجيبك من خلقك، وصفيّك من عبادك**» لفّاً ونشراً على الترتيب، فيكون في الأمن على الوحي إشعار بوفور قربه عليه السلام في النشأة الأُخرى، وفي النجابة في[2] الخلق إشارة إلى بلوغ كماله في القوّة النظرية وتصاعده فيها إلى الدرجة القصوى، وفي صفوته من بين العباد إشارة إلى فرط تنزّهه وتجرّده في القوّة العملية، فتأمّل فإنّه لا يخلو عن بهاء ولطافة.

هذا، و«**نَصَبَ**»: إمّا من النَصَب المتعدّي بمعنى الإعياء المتعدّي والإيجاع، يقال: نصبه كذا، أي أوجعه وأعياه، لا من النصب اللازم بمعنى التعب، وإمّا من النَصْب بمعنى الإقامة، يقال: نَصَبتُ الخشبة نَصْباً من باب ضرب، أي أقمتها.

و«ما» في قوله: «كما» مصدرية، أي مثل نصبه أو عوضه وبإزائه، فإنّ عوض الشيء يكون غالباً مثله، ومناسبة الكراهة مع النفس ومناسبة التعب للبدن أنسب من العكس، لكن في كلام الإمام عليه السلام إشارة لطيفة إلى أنّ كراهة النفس وصلت إلى حدّ وصلت إلى البدن، وتعب البدن وصل إلى حدّ أثّر في النفس، فافهم.

و«كاشَفَ»: من كاشفه بالعداوة، أي باداه وجاهره بها. و«الحامّة»: من الحميم، أي الخاصّة والأقارب، يقال: كيف الحامّة والعامّة؟ وقال في ***القاموس***: الحامّةُ العامّةُ وخاصّةُ الرجلِ من أهله وولده[3]. والمقام يقتضي أن يكون المراد من الحامّة الخاصّة لا العامّة.

---

١. ب، د: الثلاث، وكذا في المورد الآتي.

٢. ج: على.

٣. ***القاموس المحيط*** ٤: ١٤٠.

وفي نسخة الكفعمي بُدِّل «و[١] حامّته» بقوله: «ولحمته»، واللُحْمَة ـ بضمّ اللّام ـ: القرابة، والفتح لغة، ومنه قوله عليه السلام: والوَلاءُ لُحْمَة كلُحْمَة النسب، وبفتح اللّام: ما يُنسَج عَرضاً، والضمّ لغة.

وقال الكسائي: بالفتح لا غير، واقتصر عليه ثعلب، كما نقله في *مصباح المنير*[٢].

وأُسرة الرجل: رهطه الأدنون منه؛ لأنّه يتقوّى بهم، من الأسْر بمعنى الشدّ والعَصْب[٣]، ومنه الأسْر بمعنى المفصل، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿وشَدَدنا أسْرَهم﴾[٤]، أي مفاصلهم[٥].

والرحم ـ ككتب ـ: منبت الولد ووعاؤه، والقرابة وأصلها وأسبابها، وقال في *مصباح المنير*: والرَحِم موضعُ تَكْوِينِ الولد، ويُخَفَّف بسكون الحاء مع فتح الراء ومع كسرها أيضاً في لغة بني كِلاب، وفي لغةٍ لهم بكسر الحاء اتّباعاً لكسرة الراء، ثمّ سُمّيت القَرابة والوُصْلة من جهة الوَلاء رَحِماً، فالرَحِمُ خلافُ الأجنبي، والرَحِم أُنثى في المعنيين، وقيل: مذكّر، وهو الأكثر في القَرابة[٦].

ثمّ اعلم أنّ المراد من الرحم على ما هو الظاهر أنّه المعروف بنسبه وإن بعد وإن كان بعضه آكد، ذكراً كان أو أُنثى، وما جعله بعض العامّة مقصوراً على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم إن كانوا ذكوراً وإناثاً، وإن كانوا من قبيل واحد يقدّر أحدهما ذكراً والآخر أُنثى، فإن حرم التناكح فهم الرحم، ضعيف جدّاً، ولهذا يذكر في الرحم ما تباعد بآباء كثيرة، وما رواه علي بن إبراهيم طاب ثراه في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَهَلْ

---

١. لم ترد لفظة «و» في الدعاء.

٢. *المصباح المنير*: ٥٥١.

٣. ب: العطب، وعَصَبَ الشيء: شدّه.

٤. الدهر: ٢٨.

٥. في *الصحاح*: أسره الله، أي خَلَقه، وقوله تعالى: ﴿ وشددنا أسرهم﴾، أي خَلْقَهم.

٦. *المصباح المنير*: ٢٢٣.

عَسَيْتُم إِنْ تَوَلَّيْتُم أن تُفسِدُوا في الأرض وَتُقَطِّعُوا أرحامَكُم﴾[١]، عن علي عليه السلام أنّها نزلت في بني أُميّة[٢]، يدلّ على ذلك، ولا يدلّ تحريم الجمع بين الأُختين واتّخاذ الجمع بين العمّة وابنة الأخ، والخالة وابنة الأُخت على ما يزعمه بعض العامّة، أنّه بسبب إيجابهما قطيعة الرحم، كما توهّمه بعضهم على ما لا يخفى.

ومن الصلة كلّ ما تسمّى صلة عرفاً حتّى السلام، لقوله صلى الله عليه وآله: **بُلّوا أرحامكم ولو بالسلام**[٣]، حتّى أنّه يشتمل صلة من يحبّه ذو الرحم القريب وإن لم يكن صلة للواصل، كزوجة الأب والأخ.

فإن قلت: الصلة إمّا واجبة، وهي ما يخرج به عن القطيعة، وإمّا مستحبّة، وهي مازاد على ذلك، فكيف قطع النبيّ صلى الله عليه وآله صلة رحمه؟

قلنا: قطيعة الرحم إنّما يحرم إذا كان الرحم مسلماً، وأمّا إذا كان كافراً فقد يباح، بل قد يجب لإعزاز الدين وقمع المشركين[٤].

وَأَقْصَى الأَدْنَيْنَ عَلىٰ جُحُودِهِمْ، وَقَرَّبَ الأَقْصَيْنَ عَلَى اسْتِجابَتِهِمْ لَكَ، وَوالىٰ فِيكَ الأَبْعَدِينَ، وَعادىٰ فيكَ الأَقْرَبِينَ.

الإقصاء: الإبعاد، من القُصوَى والقُصْيَا، أي الغاية، ومنه: الاستقصاء في المسألة.

والأدنين: جمع الأدنى، من الدنوّ بمعنى القرب، لا من الدناءة بمعنى الخسّة، كما مرّ آنفاً، أي الأقربين.

---

١. محمّد: ٢٢.

٢. *تفسير علي بن إبراهيم* ٢: ٣٠٨.

٣. *الكافي* ٢: ١٥٥، باب صلة الرحم، ح ٢٢؛ *بحار الأنوار* ٧٤: ١٢٦ / ٨٩، و١٠: ٩٢ / ١، قال الجوهري في *الصحاح* ٣: ١٦٤٠ ـ ١٦٤١: بلَّ رَحِمَه، إذا وصلها، وفي الحديث: بُلُّوا أرحامكم ولو بالسلام، أي نَدُّها بالصلة.

٤. من قوله: «ثمّ اعلم» إلى هنا اتّخاذ من *القواعد* للشهيد الأوّل ٢: ٥٠ ـ ٥٣، وعنه في *البحار* ٧٤: ١١٠ ـ ١١١، وسقط من مطبوعة *القواعد* سطور استدركْها من *البحار*.

وكلّ من الدنوّ والقرب إمّا من حيث شرافة القرابة به عليه السلام من حيث النسب، أو السّبب، أو الولاء، وإمّا من حيث المكان، وأمّا حملهما على القرب الزماني فبعيد، وكذا الأمر في القصو والبعد، والأوّل أحرى بالمقام، ولا يبعد أن يكون أحد من الدنوّ أو القرب من حيث القرابة والآخر من حيث المكان، وكذلك القصو والبعد على اللفّ والنشر المرتّبين.

وفتح النون الأوّل في «الأدنَي[ن]» والصاد في «الأقصَين» باعتبار أنّ الاسم المفرد إذا كان مقصوراً يحذف الألف في الأحوال الثلاثة في جمعه مع إبقاء الفتح الذي قبل الألف للساكنين، نحو: مصطفَوْن ومصطفَين والعيسَوْن والعيسَين، وإنّما حذفت في الجمع دون التثنية، بل تقلب فيها واواً ویاءً[١] مع تحقّق التقاء الساكنين فيه أيضاً، وكون أوّلهما حرف مدّ إمّا بسبب أنّه لو حذفت في المثنّى أيضاً لالتبس في الرفع إذا أُضيف بالمفرد، نحو جاءني أعلّا إخوتك، بخلاف الجمع فإنّك تقول: أعلّو إخوتك وأعلّيهم، فلا يلتبس، وإمّا بسبب أنّ فتحة الواو والياء قبل الألف والياء علامتي التثنية كعصوان وعصوين ورحيان ورحيين أخفّ من ضمّها، أو كسرتها قبل الواو والياء علامتي الجمع، هذا مذهب ما عدا الكوفيين، وأمّا هؤلاء فيلحقون المفرد الذي في آخره ألف مقصورة زائدة بالمنقوص جوازاً، فيجوّزون العيسون بضمّ السين والعيسين بكسرها.

وَأَدْأَبَ نَفْسَهُ في تَبْلِيغِ رِسالَتِكَ، وَأَتْعَبَها بِالدُعاءِ إلىٰ مِلَّتِكَ، وَشَغَلَها بِالنُصْحِ لِأَهْلِ دَعْوَتِكَ.

«أدأبه»: بمعنى أتعبه، من دأب في العمل دَأباً ويحرّك ودُؤوباً، أي جدّ وتعِب.

والنصح: النصيحة، من نصح، أي خلص.

وإتعاب النبيّ صلى الله عليه وآله نفسه في تبليغ الرسالة باعتبار كثرة غزواته وأسفاره ومجاهداته

---

١. ج: أوْ ياءً.

ومشاجراته مع الناس حتّى مع أقاربه وعشيرته حتّى يقتلهم أو تنقادوا لملّته وشرائعه، وهذا أمر بيّن واضح عند جماهير الأُمم عن آخرها ينصّ على شرذمة منه ما أدرج أصحاب السير والتاريخ في بطون صحفهم ومؤلّفاتهم، أو باعتبار أنّ لنبيّنا ﷺ جهتين: أحدهما: جهة الارتباط إليه سبحانه والاغتراف من بحار علمه تعالى والتوجّه والإقبال إلى جنابه عزّ وعلا؛ ولهذه الجهة يستعدّ لاستفاضة العلوم واستفادتها من المبدأ الأوّل، وثانيها: جهة الارتباط إلى الخلق وإفادتهم بالحقائق والمعارف الحقيقية والشرائع والأحكام الربانية والإقبال إليهم، حتى أنّه لا يبعد أن يسمّى الجهة الأُولى لأشرفيّتها[1] من الجهة الثانية ـ كما لا يخفى من وجوه عديدة ـ بالإقبال، والجهة الثانية بالإدبار؛ لأنّ التوجّه إلى الخلق والإفاضة عليهم إدبار بالنسبة إلى التوجّه إليه تعالى.

بل لا يبعد أن يحمل الحديث المستفيض المقبول عند المحدّثين الذي رواه ثقة الإسلام نوّر الله مضجعه في ***الكافي*** بأسانيد متعدّدة، وهو قوله عليه السلام: **لمّا خلق الله العقل استنطقه ثمّ قال له: أقبل، فأقبل، ثمّ قال له: أدبر، فأدبر**[2]، إلى آخر الحديث على هذا المعنى، كما شرحت وكشفت عن إعضاله عن سُبُل متعدّدة في الحواشي التي علّقتها على أُصول ***الكافي***.

وإذا كانت الجهة الأُولى أشرف وأكمل من الثانية ففي توجيه النبيّ ﷺ نفسه مقبلاً إلى جهة الإفاضة على الخلق وتكميلهم، ومدبراً عن جهة التوجّه إلى جنابه سبحانه وتعالى إنصاب وإتعاب عظيم وتضييق وتحبيس جسيم لنفسه ﷺ حيث يتوجّه من الكمال الأسنى الأعلى إلى الكمال الذي هو دونه في المنزلة، أو باعتبار أنّ في تبليغ الرسالة إلى أُمّته ﷺ وتعريفهم وتفهيمهم الحقائق العلمية اللّاهوتية والمعارف اليقينية الربّانية التي لا ينكشف الحجاب عن خرائدها إلّا لواحد بعد واحد إتعاباً عظيماً لنفسه

---

١. ب، د: لأ شرفيّتها.

٢. ***الكافي*** ١: ١٠ / ١ و٢٦ / ٢٦ و٢٧ / ٣٢.

صلى الله عليه وآله؛ لأنّ مراتب الأفهام لمّا كانت متفاوتة متباينة يتعسّر ـ بل عسى أن يتعذّر في بعضها، بل في جلّها ـ إدراك هذه المعارف الحقيقية الإلٰهية بدون إتعاب عظيم وإدْآب جسيم يحصل للمعلم الإلٰهي وهو النبيّ صلى الله عليه وآله، أو باعتبار أنّ الأفهام والأذهان لاختلافها في الفطنة والبلادة لا يمكن أن يلق إليها هذه الحقائق الربّانية والمعارف الإلٰهية لا سيّما ما يتعلّق بوجوده وصفاته، ولا سيّما بعلمه وقدرته وقضائه وقدره سبحانه وتعالى على حدّ سواء، بل يجب أن يكلّم[١] عليه السلام مع كلّ من أُمّته على قدر ما يبلغ إليه عقله وإدراكه، كما شاع وذاع في الأفواه قولهم: **كلّم الناس على قدر عقولهم**[٢].

ولهذا روى ثقة الإسلام في ***الكافي*** عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: **لو علم أبو ذرّ ما في قلب سلمان والله لقتله؛ وذلك لأنّ سلمان منّا أهل البيت**[٣]، وكذا ورد في بعض الأحاديث عكس هذا، ففي تعليم النبيّ صلى الله عليه وآله وتفهيمهم أُمته والتكلّم معهم على قدر عقولهم إتعاباً عظيماً لنفسه صلى الله عليه وآله.

ثمّ لا يبعد أن يراد بتبليغ الرسالة تبليغ مطلق الرسالة منه سبحانه من دون تبيين الأحكام التي تتعلّق[٤] بأُصول الدين والأحكام الفرعية التي تتعلّق بفروعها، فإنّ في هذا التبليغ مع فرط تهالك المعاندين في جحده ورفعه إتعاباً عظيماً لنفسه صلى الله عليه وآله.

ويراد بالدعاء بالملّة[٥] تبليغ الأحكام الأُصولية، كما يشعر به لفظ الملّة، وبالنصح لأهل الدعوة تبليغ الأحكام المفصّلة الفرعية الشرعية، كما يشعر به لفظ النصح، كما لا يخفى.

---

١. د: يتكلّم.

٢. **بحار الأنوار** ١: ٨٥ / ٧ و١٠٦ / ٤ و٢: ٢٤٢ / ٣٥ و١٦: ٢٨١ ـ ٢٨٢ / ١٢٢.

٣. **الكافي** ١: ٤٠١، باب فيما جاء أنّ حديثهم صعب مستصعب، ح ٢؛ **بحار الأنوار** ٢: ١٩٠ / ٢٥ و٢٢: ٣٤٣ / ٥٣ وفي ذيله بيان له.

٤. في النسخ: يتعلّق، وكذا المورد الآتي.

٥. في **الفرائد** ٢٤١: إلى الملّة.

ثمّ إضافة الدعوة إليه سبحانه إمّا باعتبار انتسابها إليه تعالى باللّام التخصيصية التعليلية، أي أهل الدعوة إليه سبحانه لمحض ذاته والقرب منه تعالى، فتكون[١] إضافة مقدّرة باللّام المفيدة للاختصاص والارتباط الخاصّ؛ ولهذا صرّح المحقّقون من النحاة أنّ الإضافة اللّامية تشمل[٢] الإضافة الظرفية أيضاً، كضرب اليوم، ومنقسم إليها لا قسيم لها، كما زعمه بعض النحاة، وإنّما ينقسم مطلق الإضافة عند هؤلاء المحقّقين إلى الإضافة المقدّرة باللّام والمقدّرة بـ«من» البيانية فقط، أو باعتبار إضافة أهل الدعوة حقيقة لا نفس الدعوة إليه سبحانه، كما قيل مثْل هذا في حبّ رمانك.

وَهاجَرَ إِلىٰ بِلادِ الْغُرْبَةِ، وَمَحَلِّ النَّأْيِ عَنْ مَوْطِنِ رَحْلِهِ، وَمَوْضِعِ رِجْلِهِ، وَمَسْقِطِ رَأْسِهِ، وَمَأْنَسِ نَفْسِهِ، إرادَةً مِنْهُ لِإعْزازِ دِينِكَ، وَاسْتِنْصاراً عَلىٰ أَهْلِ الكُفْرِ بِكَ.

المهاجرة: يشمل المهاجرة إلى الحبشة وإلى المدينة، فجمعية البلاد إمّا باعتبار أنّ المراد به الجمع المنطقي، أو باعتبار تعدّد القرى والحارات[٣].

والنأي: مصدر بمعنى البعد، وفي نسخة ابن إدريس: النائي على وزن فاعل، بمعنى البعيد.

والرحل: ما يستصحب من الأثاث، وحمله على المسكن هاهنا بعيد جدّاً.

والاستنصار: الاستمداد للنصرة وسؤالها.

---

١. في النسخ: فيكون.

٢. في النسخ: يشمل.

٣. قال المجلسي في *الفرائد الطريفة* ٢٤٢: الظاهر أنّ المراد ببلاد الغربة المدينة وقراها ونواحيها مجازاً. وما قيل من أنّه يحتمل أن يكون هجرة المدينة والحبشة ليصحّ الجمع المنطقي، فلا يخفى بعده، إذ التجوّز في الجمع باق مع ارتكاب تجوّز آخر من تعميم الهجرة بحيث يشمل الأمر بها أو نحوه، مع أنّ التجوّز الأوّل شائع في العرف. قال السيّد علي خان الشيرازي في *الرياض* ١: ٤٧٣: والمراد ببلاد الغربة ومحلّ النأي: مهاجره ﷺ، وهو المدينة المنوّرة وجمعية البلاد باعتبار ما حولها من القرى.

والمراد بالموطن والموضع والمسقط والمأنس هاهنا: مكّة زادها الله تعالى شرفاً وتعظيماً. فعلى نسخة ابن إدريس تكون[١] إضافة المحلّ إلى النائي إضافة الموصوف إلى الصفة، كمسجد الجامع، ويحتمل أن تكون إضافة لاميّة، فيكون النائي حينئذٍ هو النبيّ ﷺ مثلاً لا المدينة والحبشة.

والمراد بموضع الرجل: الموضع الذي ابتدأت رجله بالحركة فيه، وهو مكّة.

وفي الكفعمي هكذا: عن موطن رجله ـ بالجيم ـ وموضع رحله ـ بالحاء ـ عكس ما في الأصل، ولا يخفى زيادة اللطافة في هذه النسخة، فإنّ الموطن إنّما ينسب في العرف إلى ما له شعور، وهو الرجل بالجيم.

وأيضاً على هذه النسخة لا يبعد أن يكون فيه إيماء لطيف إلى أنّ الرجل التي هي من أعضاء البدن للحركة والانتقال لسائر أجزائه إذا كان متوطّناً مقيماً في هذا الموضع، فكيف حال سائر الأجزاء في الإقامة والتوطّن فيه؟

وفي قوله: «عن موطن رحله» إلى قوله: «ومأنس نفسه» إشارة إلى أفضلية مكّة من سائر البقاع؛ لأنّ أشرف الأنبياء ينبغي أن يكون موطن رحله وموضع تولّده، ومأنس نفسه أفضل المواضع، وهذا مذهب أكثر الجمهور أيضاً، محتجّين بوجوب الحجّ والعمرة إليها، وبتعظيم ثواب الحاجّ والمعتمر، كما قطعت[٢] به الروايات الصحيحة عن أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم أجمعين، وباختصاص الكعبة الشريفة بتقبيل الأركان والاستلام، وبحديث الرحمات المئة والعشرون للطائفين والمصلّين والناظرين[٣]، وبجعل الله تعالى إيّاها حرماً آمناً في الجاهلية والإسلام، وبكون مبدأ الإسلام فيها، وبولادة النبيّ ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام بها، وبحجّ الأنبياء السابقين إليها،

---

١. في النسخ: يكون، وكذا في المورد الآتي.

٢. د: نطقت.

٣. انظر *الكافي* ٤: ٢٤٠ / ٢.

وبزيادة إقامة النبيّ صلى الله عليه وآله بها، وهو ثلاث عشرة[١] سنة على مدّة إقامته عليه السلام بالمدينة، وهي عشر سنين، وبأنّ التعظيم والتكريم يختصّ الكعبة به أكثر من غيرها، وبوجوب الاستقبال إليها في الصلاة ومواضعي العبادة والانحراف عنها عند التغوّط، وبقلّة مدّة استقبال بيت المقدس ونسخها باستقبال مكّة، وبحرمة الدخول إليها بدون الإحرام، وبتحريم حرمها صيداً وحشيشاً وشجراً، وبكونها مُبوّأ إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وبأنّه يحجّها في كلّ سنة ستّمئة ألف، فإن أعوز تمّموا من الملائكة، وبأنّ الله حرّمها يوم خلق السماوات والأرض، والمدينة لم تحرم إلّا في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله، وبتحريم دخول المشركين إليها، لقوله تعالى: ﴿فَلا يَقْرَبُوا المسْجِدَ الحَرامَ بَعْدَ عامِهِم هذا﴾[٢]، ويظهر منه المبالغة في الفضيلة حيث عبّر عنها بالمسجد الحرام، فجعل مكّة كلّها مسجداً، وبكونها أوّل بيت وضع للناس؛ ولقوله عليه السلام: **مكّة حرم الله وحرم رسوله، الصلاة فيها بمئة ألف، والدرهم فيها بمئة ألف**[٣]، وروي: **بعشرة آلاف.**

وقد خالف فيه بعضهم، فذهب إلى أنّ المدينة أفضل، محتجّاً بأنّها موضع استقرار الدين، ومهاجرة سيّد المرسلين، وظهور دعوة الإيمان، ومدفن سيّد الأوّلين والآخرين، وفيها كمل الدين، وبأنّ ما رواه أهل المدينة في سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله أثبت من سائر المنقولات والمرويّات، وبإقامة أعاظم الصحابة فيها، وموت رهطٍ منهم ومن الأئمّة عليهم السلام فيها، وهذه الحجج إنّما تدلّ على الفضيلة لا الأفضلية، وبما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: **المدينة خير من مكّة**، وبما روي أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله دعا لها بمثل ما دعا إبراهيم لمكّة، ولقوله صلى الله عليه وآله: **اللّهمّ إنّهم أخرجوني من أحبّ البقاع إليّ فاسكنّي أحبّ البقاع إليك**، والأحبّ إلى الله عزّ وجلّ أفضل، والأنبياء مستجابوا الدعوة، وبقوله: **لا يصبر على الأذى[٤] وشدّتها أحد إلّا كنت [له] شفيعاً أو شهيداً إلى يوم القيامة**، وبقوله عليه السلام: **إنّ**

---

١. في النسخ: ثلاثة عشر.

٢. التوبة: ٢٨.

٣. *الكافي* ٤: ٥٨٦ / ١.

٤. في *قواعد* الشهيد: لأ وائها.

الإيمان لَيَأْرِزُ إلى المدينة، كما تأْرِزُ الحيّة إلى جُحرها، أي تأوي؛ ولقوله عليه السلام: **ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنّة**.

إلى غير ذلك من الأدلّة التي لا يثبت بها مطلوبهم، فإنّ الخيرية مطلقة يحتمل باعتبار سعة الرزق أو التجارة أو سلامة المزاج وغير ذلك، ودعاء[١] النبيّ صلى الله عليه وآله يحتمل لغير المساواة في الفضيلة، وأمّا الأحبّية يحتمل أن يكون المراد منها الأحبّية بعد مكّة؛ لأنّه عليه السلام يئس حينئذ من دخولها إلى مكّة، ويحتمل أيضاً أنّ المراد منها أحبّية أهلها، كما يقال: الوادي المقدّس، أي قد شرّفته الملائكة والكليم عليه السلام، وسائر الأدلّة إنّما يدلّ على مطلق الفضيلة لا الأفضلية ولا سيّما بعد موته عليه السلام، ومرجع هذا الاختلاف إلى أنّ أيّ البقاع يجعل العامل فيه أكثر ثواباً من غيره لا باعتبار كثرة ثواب البقعة كما يتوهّم.

وزعم بعض مغاربة العامّة أنّ الأُمّة أجمعت على أنّ البقعة التي دفن فيها رسول الله صلى الله عليه وآله أفضل البقاع، وهذا أيضاً بيّن الفساد[٢].

ثمّ أقول: يمكن أن يحمل المهاجرة في كلام الإمام عليه السلام في احتمال بعيد ـ ولكنّه لا يخلو عن لطافة وبهاء ـ على مهاجرة نفس النبيّ صلى الله عليه وآله المجرّدة عن شوائب التعلّقات المادّية من موطنها الأصلي، أعني شراشر أعضائه الشريفة الجسمانية إلى عوالم الملكوت واللّاهوت الذي هو غريب بالنسبة إلى هذا الموطن الذي منه نشأت حركة نفسه المجرّدة إلى عوالم المجرّدات، وهبطت نفسه الشريفة بقواه الدرّاكة حين الوقوع والنزول على هذا الأعضاء الشريفة، وآنست نفسه في مبادئ حالاته عليه السلام إلى هذا الموطن، فيكتسب بهذه المهاجرة الروحانية إلى عوالم الجبروت بالوحي الإلهي والإلهام الربّاني من مصافقة الملائكة المقرّبين ومرافقة الكرُوبيين الأحكامَ الإلهية

١. ج: غير ذلك من دعاء.

٢. هذه المطالب كلّها مأخوذة من *القواعد والفوائد* للشهيد الأوّل ٢: ١١٧ ـ ١٢٤، انظر أيضاً *الدروس* ١: ٤٧٠.

والشرائع الدينية التي بها يعزّ الدين المبين ويستنصر على الجاحدين لربّ العالمين.

ثمّ تعليل المهاجرة[١] بإعزاز الدين والاستنصار على أهل الجحود يرجع إلى تعليلها بالقربة، فإنّها غاية الغايات، فالإعزاز والاستنصار علّة غائية متوسّطة بين المعلول وهو المهاجرة، والعلّة الغائية الحقيقية، أعني القربة، وسيجيء في شرح قوله عليه السلام: «**حتّى استتبّ له ما حاول**» إلى آخره الوجه في تقديم الإعزاز على الاستنصار كلام أنيق، وتحقيق رشيق.

قال الشيخ السعيد الشهيد نوّر الله مرقده في ***قواعده***: ثمّ ينقسم الواجب إلى قسمين: أحدهما: ما الغرض الأهمّ منه بروزه إلى الوجود، كالجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وقضاء الدين، وشكر النعمة، وردّ الوديعة، وهذا القسم يكفي مجرّد فعله عن الخلاص من تبعة الذمّ والعقاب، ولا يستتبع الثواب إلّا إذا أُريد به التقرّب إلى الله.

الثاني: ما الغرض الأهمّ منه تكميل النفس، وارتفاع الدرجة في المعرفة، والإقبال على الله، واستحقاق الرضا من الله وتوابعه في المنافع الدنيوية والأُخروية، كالتعظيم في الدنيا، والثواب في الآخرة، وهذا القسم لا يقع مجزياً في نظر الشرع إلّا بنيّة القربة[٢]، انتهى كلامه أعلى الله مقامه.

أقول: الظاهر أنّ كثيراً من الواجبات من قبيل القسم الأوّل، كالتكفين والتحنيط، وتوجيه الميّت إلى القبلة، وحمله إلى القبر والدفن، وردّ السلام، والقضاء، وحمل الشهادة وأدائها، إلى غير ذلك من نظائره، فلا يشترط النيّة والقربة في فعلها للتخلّص من تبعة الذمّ والعقاب، وإنّما يشترط فيه للتحلّي بحلية المدح والثواب، كما أشار إليه شيخنا الجزيني[٣] طاب ثراه، وأمّا غسل الميّت مثلاً فلا ريب في اشتراط النيّة فيه، فإنّه

---

١. ج: المهاجرين!

٢. *القواعد والفوائد* ١: ٨٩ ـ ٩٠.

٣. في النسخ: الزيني، وهو تصحيف.

إذا لم يُجعل غسل الميّت إزالة النجاسة فلا يقع معتبراً في نظر الشرع إلّا بالنيّة كسائر الأغسال.

وعلى هذا القول بوجوب النيّة في القسم الأوّل حتّى أنّه يأثم بتركها مستدلّاً عليه بقوله عليه السلام: **لا عمل إلّا بنيّة**[١] ضعيف، إذ القصد ظهور أصل الفعل إلى ساحة الوجود، ومقصوده عليه السلام أنّه لا يستحقّ الثواب على عمل إلّا بالنيّة.

فإن قلت: قد عرّف الأُصوليّون الواجب بما يثاب فاعله ويذمّ تاركه، فكيف يمكن أن يتحقّق الواجب من غير أن يترتّب عليه الثواب، وإنّما يترتّب عليه التخلّص من العقاب؟

قلت: الواجب على هذا التحقيق ما يثاب ويمدح فاعله من حيث إنّه تعلّق به حكم الوجوب لا مطلقاً، ويذمّ ويعاقب تاركه مطلقاً، والحيثية معتبرة في أكثر التعريفات، وفي اطّراد هذه الحيثية في تعريف سائر الأحكام من الحرمة وغيرها إشكال قوي، أطلقنا عنان الكلام فيه في حواشينا على ***الشرح العضدي***.

إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر أنّ مهاجرة النبيّ صلى الله عليه وآله من القسم الأوّل الذي إنّما المقصود بروزه إلى فُسحَة الوجود، لا من القسم الثاني كالأمر بالمعروف، فتعليل الإمام عليه السلام المهاجرة بالإعزاز والاستنصار بحصول المدح العاجل والثواب الآجل، لا للتخلّص من الذمّ والعقاب، فلا يتوهّم من التعليل أنّ المهاجرة من القسم الثاني، فتأمّل.

حَتّىٰ اسْتَتَبَّ لَهُ ما حاوَلَ في أَعْدائِكَ، وَاستَتَمَّ لَهُ ما دبَّرَ في أَوْلِيائِكَ، فَنَهَدَ إِلَيْهِمْ مُسْتَفْتِحاً بِعَوْنِكَ، وَمُتَقَوّياً عَلىٰ ضَعْفِهِ بِنَصْرِكَ، فَغَزاهُمْ في عُقْرِ دِيارِهِمْ، وَهَجَمَ عَلَيْهِمْ في بُحْبُوحَةِ قَرارِهِمْ، حَتّىٰ ظَهَرَ أَمْرُكَ، وَعَلَتْ كَلِمَتُكَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ.

---

١. ***بحار الأنوار*** ١: ٢٠٧ / ٤ و٦، و٢: ٢٦٢ / ٤، و٧٠: ١٨٥ / ١، وفي ذيله تبيين له، و٧٠: ٢٠٤ / ١١، و٧٨: ١٤٨ / ٩، و٨٤: ٣٧١ / ٢٣.

استتبّ له الأمر، أي: تهيّأ واستقام. وحاوله حِوالاً، أي: رامه. واستتمّ: استفعال للمبالغة، من التمام.

وفي بعض النسخ: استنمّ ـ بالنون والميم ـ المشدّدة، مأخوذ من السنام، ومنه سنام الأرض، أي وسطها، والسَنِم ـ ككتف ـ: النبت المرتفع الذي خرجت سَنمَتهُ، أي نَوْره، يقال: تَسنَّمه، أي علاه، وأسْنَمَ الدخانُ: ارتفع، والنارُ: عظم لهبها، وتَسْنيم القبر مقابل تسطيحه، ولا يبعد أن يكون مأخوذاً من التسنّم، بمعنى الأخذ مُغافَصَةً[١]؛ فإنّ غلبة المسلمين على الكفّار كانت مغافصة.

ونهد إلى العدوّ، أي: نهض إليه. والاستفتاح: إمّا من الافتتاح، أي: مبتدئاً في جهادهم بالاستعانة بعونه تعالى له عليه السلام في الغلبة عليهم، فالباء للصلة، أو بمعنى طلب الفتح والنصرة بسبب عونه تعالى.

و«على» في قوله عليه السلام: «على ضعفه» متعلّق بمحذوف مثل مستولياً، فيكون في الكلام تضمين فيكون للاستعلاء، ولا يبعد أن يكون للمجاوزة أو الظرفية، كقوله تعالى: ﴿ودَخَلَ المدينةَ عَلى حين غَفلةٍ﴾[٢]، فإنّه عليه السلام حين كونه ضعيفاً بحسب الظاهر من قلّة أنصاره من الناس صار متقوّياً بجنوده الأقدسين من الملائكة الكروبيين، أو التعليل، نحو قوله تعالى: ﴿وَلِتُكَبّروا اللهَ عَلى ما هَداكُم﴾[٣].

وَعَقْرُ كُلِّ شيء ـ بالفتح ـ: أصلُه، قال الأصمعي: عُقْرُ الدار: أصلُها، وهو محلّة القوم. وأهل المدينة يقولون: عُقْر الدار بالضمّ، كذا قال الجوهري[٤]، ولكن في *القاموس*[٥] جعل العقر بهذا المعنى بالضمّ أصلاً واتبعه بالفتح، وفي نسخ الأصل لهذا

---

١. غافصه مغافَصَةً: فاجأه وأخذه على غِرّة منه. وفي النسخ: مغافضة، وكذا في المورد الآتي.

٢. القصص: ١٥.

٣. البقرة: ١٨٥.

٤. *صحاح اللغة* ٢: ٧٥٥.

٥. *القاموس المحيط* ٢: ١٣٣.

الدعاء الشريف وقع العقر بالضمّ، وأمّا في نسخة ابن إدريس فقرئ بالضمّ والفتح معاً.

والديار: جمع كثرة للدار، فإنّ جمع قلّته أدْوُر [وأدْؤر] بالواو والهمزة معاً، مثل: جبل وأجبل وجبال.

وبحبوحة المكان وسطه، ومنه تَبَحْبَحَ الدارَ، أي توسّطها.

ومعنى هذه الفقرات الشريفة بحسب البادئ من النظر واضح، لكن يخطر بقريحتي وجه لطيف بهي لتقديم الإعزاز على الاستنصار في الفقرة السابقة على هذه الفقار، وتأخير استتمامِ تدبيرِ الأولياءِ من تهيّأ ما حاول في الأعداء، وهو أنّ الغاية الأصلية من الجهاد تدبير أولياء الله تعالى وكمال تعظيمهم وإجلالهم وتبجيلهم، وهذا إنّما يتحقّق بعد مغلوبية الكفّار والاستنصار عليهم وخذلانهم وقمعهم وقتلهم، وإنّما يتحقّق هذا بعد شوكة الإسلام وإعزازه وغلبة المسلمين وقوّتهم على دفع الكفّار، لا جرم إنّما يتحقّق كمال تعظيم المسلمين ووفور شوكتهم بعد تحقّق مطلق شوكتهم وإعزازهم، وليس هذا دوراً باطلاً كما يمكن أن يتوهّم، بل كلّ إعزاز الإسلام وتعظيم للإسلام وأهله معدّ لوفوره وازدياده واستكماله، فمغلوبية الكفّار وقتلهم متوسّط في المرتبة بين مطلق إعزاز الإسلام وأهله وبين وفور شوكة الإسلام وكمال تعظيم أهله، فللإشارة إلى هذه المراتب قدّم في الفقرة السابقة مطلق الإعزاز على الاستنصار الذي هو حقيقة مغلوبية الكفّار وانقهارهم وقتلهم، وقدّم مغلوبية الكفّار وقتلهم في هذه الفقرة على ما هو المقصود الأصلي من الجهاد، أعني تدبير أولياء الله وازدياد شوكتهم وتبجيلهم، فما دبّره عليه السلام في الأولياء متأخّر عن الإعزاز بمرتبتين.

والقرار: بمعنى المستقرّ، فالمعنى: هجم عليهم في وسط مستقرّهم، فإنّ فيه كمال النَصَب والتعب، ويحتمل بعيداً أن يكون المراد ببحبوحة القرار وسط زمان استقرارهم، فإنّ الكفّار كانوا قبل زمن النبيّ صلى الله عليه وآله مستقرّين في كمال الشوكة وبعد زمنه صلى الله عليه وآله في غاية الضعف، وفي حياته عليه السلام متوسّطي الحال[1].

---

١. قال المجلسي في *الفرائد* ٢٤٩ بعد نقل عبارة الشارح: لو قال: المراد عين استقرارهم وتمكّنهم لكان يظهر لهذا التكليف فائدة.

والأمر: إمّا بمعنى القدرة والاختيار، أو بمعنى القوّة والغلبة، أو بمعنى الإرادة، أو القسم المخصوص من الكلام، أو القضاء، أو التصريف على وفق المصلحة ورعاية الأصلح والأحرى، وقد فسّر قوله تعالى: ﴿وَالشّمسَ وَالقَمَرَ وَالنّجومَ مُسخَّراتٍ بِأَمْرِهِ ألا لَهُ الخَلْقُ وَالأمْر﴾[١] بكلٍّ من هذه التفاسير، على ما شرح فخر الرازي والزمخشري في *التفسير الكبير* و*الكشّاف*، ويناسب كلٌّ من هذه المعاني في هذا الموضع كما لا يخفى.

والظهور: إمّا بمعنى الغلبة، أو في مقابلة الخفاء.

والكلمة هاهنا بمعنى الشهادة بالتوحيد والإسلام.

اللَّهُمَّ فَارْفَعْهُ بِما كَدَحَ فِيكَ إِلَى الدَّرَجَةِ العُلْيا مِنْ جَنَّتِكَ، حَتّىٰ لا يُساوىٰ[٢] في مَنْزِلَةٍ، وَلا يُكافَأَ في مَرْتَبَةٍ، وَلا يُوازِيَه لَدَيْكَ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، وَلا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ.

«الكدح»: الكدّ والسعي والعمل، تقول: هو يكدَح في كذا، أي يكُدّ، وبمعنى الخَدْش.

قال الزمخشري في *الفائق*: السائل كُدُوح يَكْدَح بها الرجل وجهه إلّا أن يسأل ذا سلطان أو في أمر لا يجد منه بُدّاً، أي خدوش وسؤالُ ذي السلطان أن تسأله حقّك من بيت المال[٣].

والضميران مرفوعان في «لا يساوى» و«لا يكافأ»، والضمير المنصوب في «لا يوازيه» راجعة إلى النبيّ ﷺ، وفي نسخة ابن إدريس «ولا يكافى» بالألف بقلب الهمزة واواً ثمّ ألفاً، كما قرئ «كفواً» بالواو والهمزة جميعاً، ولكن أصله الهمز من «الكفؤ» بمعنى المثل، أي لا يماثل، وإطلاق المكافاة على المجازاة فباعتبار أنّ مجازاة العمل يكون بقدره ومماثله له، وقد سبق في شرح الدعاء الأوّل ما هو الحقّ من الفرق

---

١. الأعراف: ٥٤.

٢. في نسخة ب ضبط: لا يُساوِي.

٣. *الفائق* ٣: ٢٤٩ وليس فيه: «وجهه إلّا أن يسأل».

بين النبيّ والرسول.

والمراد: فارفعه بما كدّ وتعب وسعى أو خَـدَش وجـهه في طـلب مـرضاتك إلى الدرجة العليا من الجنّة، حتّى لا يساوى ولا يماثل في هذه المرتبة، بل لا يـدنو ولا يقرب منه عليه السلام في تلك المرتبة ملك مقرّب ونبيّ مرسل، فإنّ مرتبة الموازاة بعد مرتبة المساواة والمماثلة، فيكون نفي الموازاة بعد نفيها ترقّياً من الأدنى إلى الأعلى كما يقتضيه البلاغة.

وفي نسخة ابن إدريس «ولا يوازيه» بسكون الياء وكسر الهاء، والظاهر أنّه حينئذ يكون جملة حالية من الضمير المرفوع في «لا يساوى» أو «لا يكافأ»، ولكونه مستقبلاً منفياً بـ«لا» جاز اجتماع الواو والضمير فيه بإجماع النحاة.

وفي بناء المساواة والمكافاة على صيغة المجهول وإسناد الموازاة إلى الملك والنبيّ لعلّه إشارة لطيفة إلى أنّه لو وقع هذا المحال ـ وهو المساواة والمكافاة والمـوازاة ـ يجب أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله لإصالته وشرافته مـنسوباً إليـه في هـذه المـعاني لا مـنسوباً، فـإنّ المنسوب إليه في هذا الباب يكون أقوى، كما هو المشهور عندهم.

فإن قلت: الظاهر من كلام الأصحاب أنّ رفع درجة النبيّ صلى الله عليه وآله ورحمته وثـوابـه وقربه منه سبحانه لا يكون بسؤال العبد ودعائه، كما قيل في الصلاة عليه عليه السلام، فلا يؤثّر فيه دعاء الداعي؟ قال الشهيد طاب ثراه في *قواعده* عـند نـقل بـعض الأجـوبة الضعيفة عن الشبهة المذكورة آنفاً في تشبيه الصّلاة على محمّد عليه السلام بالصّلاة على إبراهيم عليه السلام: كلّ هذا بناءً على أنّ صلاتنا عليه عليه السلام صلاة تفيد زيادة في رفع الدرجة، ومزيد الثواب، وقد أنكر هذا جماعة من المتكلّمين وخصوصاً الأصحاب، وجعلوا هذا من قبيل الدعاء بمـا هو واقع، امتثالاً لأمر الله تعالى، وإلّا فالنبيّ صلى الله عليه وآله قد أعطاه الله مـن الفضل والجزاء والتفضيل ما لا تؤثّر فيه صلاة كلّ مصلّ وجدت أو عدمت، وفائدة هذا الامتثال إنّما يعود[1] إلى المكلّف فيستفيد به ثواباً، كما جاء [في الحديث:] مَن صلّى

---

١. في المصدر: تعود.

عليّ واحدة صلّى الله عليه لها عشراً[١]، انتهى كلامه قدّس الله روحه، فكيف طلب الإمام عليه السلام منه سبحانه رفع درجة النبيّ صلى الله عليه وآله وما أراد عليه السلام بهذا؟

أقول: يمكن أن يكون المقصود من هذا الدعاء ازدياد العلم والتثبيت والاطمينان برفع درجة النبيّ صلى الله عليه وآله عنده سبحانه حتّى يعرف الداعي بعلم يقيني ثابت جازم لا يحوم حوله ارتياب وريبة كمالَ درجة النبيّ صلى الله عليه وآله وارتفاعها على ما شرح، والإمام عليه السلام وإن كان عارفاً بهذه المرتبة من العلم لكن يختلف مراتب العلم بالشدّة والضعف فيستدعي مرتبة فوق المرتبة التي نشأ عليها، أو المقصود طلب رفعه درجة الداعي عنده سبحانه بتوسّط رفع درجة النبيّ صلى الله عليه وآله عنده سبحانه، أي فاجعل رفع درجة النبيّ صلى الله عليه وآله عنده سبحانه سبباً وشفيعاً لرفع درجتي عنده سبحانه، والأوّل أظهر.

وَعَرِّفْهُ فِي أَهْلِهِ الطّاهِرِينَ وَأُمَّتِهِ المُؤْمِنِينَ مِنْ حُسْنِ الشَّفاعَةِ أَجَلَّ ما وَعَدْتَهُ.

التعريف إمّا بمعنى الإعلام، أي أعلمه عليه السلام أجلّ ما وعدته من حسن الشفاعة لأجل أهل بيته المعصومين عليهم السلام وأُمّته المؤمنين حتّى يعرف قبلَ البعث بعلمٍ جازمٍ ثابتٍ يقينَ[٢] أنّه يشفع لهم بحسن الشفاعة، أو بمعنى التَطْييب، من العَرْف، أي الريح الطيّبة، كما قال في *القاموس*، وأكثر استعماله في الطيبة[٣]، ومنه قولهم: عَرُفَ كسَمُح[٤]، أي أكثر الطيب، فكأنّ هذه الشفاعة بمنزلة تطييب له صلى الله عليه وآله، أو بمعنى الحمل على العُرْف وهو المعروف، وهو الخير والإحسان والجود، أي احمله على الخير والإحسان، أعني الشفاعة، أو من العَرِيف، وهو رئيس القوم، سمّي لأنّه عُرف بذلك، أو النقيب، وهو دون الرئيس، أي اجعله رئيساً لهم. وعلى سائر هذه الاحتمالات يكون «أجلّ» منصوباً

---

١. *القواعد والفوائد* ٢: ٩٥ ـ ٩٦؛ انظر *الأربعون حديثاً* للمجلسي: ٥٨٥ ـ ٥٨٦، و*مصابيح الأنوار* لشبّر ١: ٤٢٠ ـ ٤٢١، و*رياض السالكين* ١: ٤٩٤.

٢. ج: تعيّن.

٣. *القاموس المحيط* ٣: ٢٥١.

٤. في النسخ: كسمع. وهو تصحيف.

بنزع الخافض.

وقوله عليه السلام: «من حسن الشفاعة» بيان لما في قوله: «ما وعدته»، والضمير في «وعدته» يحتمل إرجاعه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وإلى «ما»، والأوّل أنسب[١].

والظاهر أنّ المراد بـ«حُسن الشفاعة»: الشفاعة الحسنة التي وردت في قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفاعةً حَسَنةً يَكُن لَهُ نَصيبٌ منها وَمَنْ يَشْفَع شَفاعةً سَيِّئَةً يكن لهُ كِفْلٌ منها﴾[٢]، وقد فسّرت الشفاعة الحسنة بالشفاعة فيما يجوز في الدين أو الدعاء للمؤمنين، أو أن يصير الإنسان شفع[٣] صاحبه في جهاد عدوّه ليحصل له الغنيمة عاجلاً والثواب آجلاً، أو الإصلاح بين الاثنين، وبالشفاعة السيّئة عكس هذا، والتفسير الأخير في هذا المقام بعيد.

وفي نسخة الكفعمي بعده: «وفضيلة[٤] الوعد»، وهو عطف على حسن الشفاعة، أي: كمال الوعد وتماميّته.

يانافِذَ العِدَةِ، يا وافِيَ القَوْلِ، يا مُبَدِّلَ السَّيِّئاتِ بِأَضْعافِها مِنَ الحَسَناتِ، إنَّكَ ذُو الفَضْلِ العَظِيمِ.

العِدة: الوعد. وفي نسخة الكفعمي «يا وفيّ» بدل «يا وافي» بدون الألف، والمبالغة

---

١. قال المجلسي في *الفرائد* ٢٥٤ بعد نقل عبارة الشارح: الأظهر عندي أنّ التعريف من المعرفة، والضمير راجع إليه صلى الله عليه وآله، وهو المفعول الأوّل، والمفعول الثاني أجلّ، والتعريف هنا كناية عن الإعطاء، فإنّه إذا أعطاه شيئاً فقد عرّفه حقيقة ذلك العطاء ومقداره خصوصاً في هذا المقام المشتمل على الوعد، فإنّه بالإعطاء يظهر الوفاء بالوعد ويعلم ذلك. و«من» في قوله: «من حسن الشفاعة» الظاهر أنّها تبعيضية، أي اعطه من مراتب حسن الشفاعة أجلّ ما وعدته في أهله وأمّته، بأن تجعلهم شفعاء، أو تجعله شفعياً فيهم. ولا يخفى بعد سائر الاحتمالات وركاكة بعضها، فتدبّر.

٢. النساء: ٨٥.

٣. ج: شفيع.

٤. ب، د: فصيلة.

فيه لدلالته على لزوم الوفاء له سبحانه أكثر.

و«العظيم»: الذي من أسماء الله تعالى الذي لا يحيط بكنهه العقول، على ما ذكره الشهيد طاب ثراه في *قواعده*(١).

ولمّا كان السبب الداعي إلى قبول شفاعته ﷺ في أهل بيته المعصومين وأُمّته المؤمنين التي من أجلّ النعم التي وعدها الله له ﷺ أمرين: أحدهما: هذا الوعد الذي يلزمه تعالى الوفاء به، وثانيهما: كمال رأفته وتحنّنه وتعطّفه بالمؤمنين، فيطلب سبحانه الشفيع عنده ليزيد درجاتهم ومراتبهم ويعفو عن خطياتهم وزلّاتهم، عقّبها بالصفات الدالّة على نفوذ الوعد والوفاء، وبالصفة التي هي أشدّ دلالة على التحنّن والترؤّف، وهي تبديل سيّئات العباد بأضعافها من الحسنات.

وهذا التبديل إمّا إشارة إلى التفسير المشهور لقوله تعالى: ﴿[وأَقِمِ الصلاةَ طَرَفَيِ النهارِ وزُلَفاً مِن الليلِ] إنّ الحسناتِ يُذْهِبْنَ السّيّئاتِ﴾(٢)، أي الصلوات الخمس تكفّر ما بينها من الذنوب، أي الصغائر.

قال الشيخ أبو علي الطبرسي نوّر الله مرقده في *مجمع البيان* في تفسير قوله تعالى: ﴿إنّ الحسنات يذهبن السّيّئات﴾: ورووا ـ أي أصحابنا ـ عن أبي حمزة الثمالي، قال: سمعت أحدهما عليه السلام يقول: **إنّ علياً عليه السلام أقبل على الناس فقال: أيّةُ آية من كتاب الله أرجى عندكم؟ فقال بعضهم: ﴿إنّ الله لا يَغْفِرُ أن يُشْرَكَ به ويَغْفِرُ ما دونَ ذلك﴾(٣) الآية، فقال: حسنة وليست إيّاها، وقال بعضهم: ﴿يا عبادي الّذين أسرفوا﴾(٤) الآية، قال: حسنة وليست إيّاها، وقال بعضهم: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سوءاً أو يَظْلِمْ نفسَه﴾(٥) الآية، قال: حسنة**

---

١. *القواعد والفوائد* ٢: ١٦٨.

٢. هود: ١١٤.

٣. النساء: ٤٨ و١١٦.

٤. الزمر: ٥٣.

٥. النساء: ١١٠.

وليست إيّاها، وقال بعضهم: ﴿والّذين إذا فَعَلُوا فاحشةً﴾[١] قال: حسنة وليست إيّاها، قال: ثمّ أحجم الناس فقال: ما لكم يا معشر المسلمين؟ فقالوا: لا والله ما عندنا شيء، قال: سمعت حبيبي رسول الله ﷺ يقول: أرجى آية من كتاب الله تعالى ﴿وَأقمِ الصّلاة طرفي النّهار﴾، وقرأ الآية كلّها، يا علي، والذي بعثني بالحقّ بشيراً ونذيراً إنّ أحدكم ليقوم في[٢] وضوئه فتساقط عن جوارحه الذنوب، فإذا استقبل الله بوجهه وقلبه لم ينفتل وعليه من ذنوبه شيء كما ولدته أُمّه، فإن أصاب شيئاً بين الصلاتين كان له مثل ذلك حتّى عدّ الصلوات الخمس، ثم قال: يا علي، إنّما منزلة الصلوات الخمس لأُمّتي كنهر جار على باب أحدكم، فما يظنّ أحدكم لو كان في جسده دَرَن ثمّ اغتسل من ذلك النهر خمس مرّات أكان يبقى في جسده دَرَن؟ فكذلك والله الصلوات الخمس لأُمّتي[٣].

وإمّا إلى[٤] أنّ فعل الحسنات يدعو إلى ترك السيّئات، ولا يترتّب الفائدة الكاملة على ترك السيّئات من دون انضمام الطاعات إليه ومحو آثار السيّئات، كما قال بعض الأكابر من المحقّقين: إنّه كما لا يكفي في جلاء المِرآة قطع الأنفاس والأبخرة المسودّة لوجهها، بل لا بدّ من تصقيلها وإزالة ما حصل في جرمها من السواد، كذلك لا يكفي في جلاء القلب من ظلمات المعاصي وكدوراتها مجرّد تركها وعدم العود إليها، بل يجب محو آثار تلك الظلمات بأنوار الطاعات، فإنّه كما يرتفع إلى القلب من كلّ معصيةٍ ظلمةٌ وكدورةٌ، كذلك يرتفع من كلّ طاعةٍ نورٌ وضياء.

الأولى مَحو ظلمة كلّ معصية بنور طاعةٍ تضادّها، بأن ينظر التائب إلى سيّئاته مفصّلة، ويطلب لكلّ سيّئة منها حسنة تقابلها، فيأتي بتلك الحسنة على قدر ما أتى

---

١. آل عمران: ١٣٥.

٢. في المصدر: من.

٣. *مجمع البيان* ٥ ـ ٦: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

٤. عطف على «إمّا إشارة إلى التفسير».

بتلك السيّئة، فيكفّر استماع الملاهي مثلاً باستماع القرآن والحديث والمسائل الدينية، ويكفّر مسّ خطّ المصحف محدثاً بإكرامه وكثرة تقبيله وتَلاوته، ويكفّر المكث في المسجد جنباً بالاعتكاف فيه وكثرة التعبّد في زواياه، وأمثال هذا، وأمّا من حقوق الناس فيخرج من مظالمهم أوّلاً بردّها عليهم والاستحلال منهم، ثمّ يقابل إيذاؤه لهم بالإحسان إليهم، وغصب مالهم بالتصدّق بماله الحلال، وعتبه على أهل الدين بإشاعة أوصافهم الحميدة، وعلى هذا القياس يمحو كلّ سيّئة من حقوق الله تعالى أو حقوق الناس بحسنة تقابلها من جنسها، كما يعالج الطبيب الأمراض بأضدادها.

وإمّا إلى أنّ التوبة التي هي من أعظم الحسنات تسقط عقاب السيّئات وتذهبها، فإنّه لا خلاف في أنّ العقاب يسقط عند التوبة، وإنّما الخلاف في أنّ نفس التوبة هل هي مسقطة للعقاب أو ثوابها مسقط مُحبِطٌ له، والحقّ الأوّل كما سيجيء عن قريب.

وإمّا إلى أنّ السيّئة لا تجزى إلّا بقدرها، والحسنة لا تجزى إلّا بقدر عشر أمثالها إلى سبعمئة كما ينطق عنه قوله تعالى: ﴿مَنْ جاءَ بِالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أمثالِها وَمَن جاءَ بالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزىٰ إلّا مِثلَها﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿كَمَثلِ حَبّةٍ أنبَتَتْ سَبعَ سنابِلَ في كلّ سُنبُلةٍ مِئةُ حبّةٍ﴾[٢]، فالله تعالى يوفّق عباده ليتداركوا جزاء السيّئات وعقابها بأضعافها من جزاء الحسنات وثوابها.

وأمّا حمل تبديل السيّئة (بالحسنة)[٣] على الإحباط والتكفير ـ كما ذهب إليه جماعة من المعتزلة ـ ففاسد؛ لأنّ الإحباط باطل عندنا بالاتّفاق.

بيان هذا: أنّه زعم[٤] رهط من المعتزلة إليه، بمعنى أنّ المكلّف يسقط ثوابه المتقدّم

---

١. الأنعام: ١٦٠.

٢. البقرة: ٢٦١.

٣. من ج، د.

٤. كذا في النسخ، ولعلّ الصواب: ذهب.

بمعصيته المتأخّرة ويكفّر ذنوبه المتقدّمة بطاعاته المتأخّرة، فقال أبو علي الجُبّائي منهم: إنّ المتأخّر يسقط المتقدّم ويبقى هو على حاله، وذهب أبو هاشم إلى الموازنة، وهي أنّه ينتفي الأقلّ بالأكثر، وينتفي من الأكثر بالأقلّ ما ساواه ويبقى الزائد مستحقّاً، وإن تساويا صارا كأن لم يكن.

والحقّ ما ذهب إليه المحقّقون قاطبة من بطلان الإحباط مطلقاً؛ لعموم الآيات الدالّة على رؤية الخير والشرّ في جزاء الطاعات والسيّئات عموماً.

وأمّا ما استدلّ على بطلانه مطلقاً باستلزامه الظلم ـ كما ذكره أفضل المحقّقين من المتقدّمين والمتأخّرين آية الله في العالمين نصير الملّة والدين محمّد الطوسي نوّر الله مهجعه وقدّس في رياض القدس مضجعه[١] ـ فعندي أنّه إنّما يتمّ في ردّ مذهب أبي علي ولا يتمّ في إبطال مذهب أبي هاشم، فالأولى[٢] أن نقتصر في إبطال الإحباط مطلقاً على التمسّك بعموم تلك الآيات، كما ذكرنا.

واستدلّ الحضرة النصيرية على إبطال الموازنة بوجهين: أحدهما: أنّه لو فرضنا أنّه استحقّ المكلّف خمس أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب، فإسقاط إحدى الخمستين من العقاب دون الأُخرى ليس أولى من العكس، وإمّا أن يسقطا معاً وهو خلاف مذهبه، أو لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب، وثانيهما: أنّه لو استحقّ خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء من العقاب، فإن تقدّم إسقاط أحدهما للآخر لم يَسقُط هذا الباقي المُسْقِط بالمعدوم؛ لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالباً ومؤثّراً، وإن تقارنا لزم وجودهما معاً؛ لأنّ علّة عدم كلّ واحد منهما وجود الآخر، ولو عدما دفعة وجدا دفعة؛ لأنّ العلّة موجود حال حدوث المعلول، وهما موجودان حال كونهما معدومين، فيلزم الجمع بين النقيضين.

---

١. *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*: ٤١٣.

٢. ج: والأولى.

وما أجاب عنه بعض المعتزلة ونقله الفاضل القوشجي في **شرح *التجريد*** بقوله: وأُجيب بأنّ كلّ واحد من العلّتين يؤثّر في الاستحقاق الناشئ عن الآخر حتّى يبقى من أحد الاستحقاقين بقيّة بحسب رجحانه، فليس الكاسر والمنكسر واحداً، كما لم يتّحدا في المزاج أيضاً[١]، فغير تامّ، كما أنّه لا يتمّ مثل هذا الجواب في المزاج على رأي الحكماء من تأثير الكيفيّة في المادّة في سورتها[٢]، والصورة في المادّة في كيفيّتها، ولا على رأي الأطبّاء من تأثير الكيفيّة في سورة الكيفيّة لا في نفسها، كما لا يخفى، وكذا الجواب الذي نقله من تجويز ترجيح المختار إحدى الخمستين على الأُخرى وإن لم يكن أولى من الآخر فإنّه أيضاً إنّما يتمّ على مذهب الأشاعرة، لا على المذهب المنصور الذي اختاره المحقّقون.

وأقول: للمناقش أن يعترض على هذين الدليلين بأنّه كما اختار بعض المحقّقين، كالمحقّق الدواني في بعض مؤلّفاته في المزاج، أنّه لا كسر ولا انكسار، بل تصاغر الأجزاء واجتماعها يعدّان لزوال نفس الكيفيّتين القائمتين بمحالها وحدوث كيفيّة متشابهة في الكلّ من المبدأ الفيّاض دفعة من غير فعل[٣] وانفعال، كما يحدث من امتزاج الماء الحارّ مع البارد مثلاً مع اتّحادهما في الصورة كيفيّة متشابهة متوسّطة من المبدأ الفيّاض يجوز أن يكون اجتماع خمسة أجزاء من الثواب مع عشرة أجزاء من العقاب في الدليل الأوّل، واجتماع خمسة أجزاء من كلّ منهما في الدليل الثاني معدّين لانعدامهما وارتفاعهما مع حدوث خمسة أجزاء من العقاب دفعة من المبدأ الفيّاض في الصورة الأُولى، وارتفاعهما بالكلّية مع عدم حدوث شيء من الثواب والعقاب في الصورة الثانية، لا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل، ولكنّ الحقّ ما قلنا آنفاً من بطلان

---

١. **شرح *التجريد***: ٣٨٦.

٢. كذا في النسخ.

٣. ب: دفعة من غير فعل من غير فعل.

الإحباط والتكفير والموازنة مطلقاً؛ لعموم تلك الآيات كما تلونا عليك.

ثمّ اعلم أنّه اختلف في سقوط العقوبة بالتوبة، فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة، وعند أكثرهم بنفس التوبة، واختار الحضرة النصيرية الثاني، فقال في *التجريد*: فالعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها؛ لأنّها يقع محبطة.

فقال الفاضل القوشجي في الشرح في توجيه هذا الدليل: واحتجّ عليه بأنّه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب، لكنّها قد يقع[1]، وإلى هذا أشار بقوله: «لأنّها يقع محبطة»[2]، انتهى كلامه.

وأقول: هذا الشارح ما اهتدى إلى مقصود المحقّق المصنّف طاب ثراه سبيلاً، ولا يدري هو ما يقول لتشوّش كلامه، بل مقصوده طاب ثراه يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون قوله: «لأنّها يقع محبطة» دليلاً على المنفيّ في قوله: «لا بكثرة ثوابها» لا على النفي، أي ليس إسقاط التوبة للعقاب لكثرة ثواب التوبة حتّى يكون ثوابها مُحبطاً لعقاب المعصية؛ لفساد الإحباط وبطلانه، فالضمير في قوله: «لأنّها» راجع إلى التوبة باعتبار الثواب، وثانيهما: أن يكون دليلاً لنفي المذهب الذي ذهب إليه المعتزلة، فيكون الضمير في قوله: «لأنّها» إلى آخره راجعاً إلى نفس التوبة، أي لأنّ نفس التوبة محبطة للمعصية دون ثوابها، وإلّا لزم الإحباط، وهو باطل عند الإمامية قاطبة، ومنهم المحقّق المصنّف، وحمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيد جدّاً، إذ لم يشر في كلامه أصلاً إلى بطلان الإحباط على مذهب المصنّف.

إذا أتقنت هذا وأودعته في خزائن روعك فلا بأس علينا بأن نطلق عنان القلم فيما يتعلّق بهذا البحث، فقال السيّد الأفخم ذو المجدين والرئاستين الملقّب بالمرتضى علم الهدى قدّس الله نفسه وروّح روحه في كتاب *تنزيه الأنبياء* ـ بعد ما قال: اختلف الناس في

---

١. في المصدر: تقع.

٢. شرح *التجريد*: ٣٩٠.

الأنبياء فقالت الشيعة الإمامية: لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب كبيراً كان أو صغيراً، لا قبل النبوّة ولا بعدها، ويقولون في الأئمّة مثل ذلك، وجوّز أصحاب الحديث والحشوية على الأنبياء الكبائر قبل النبوّة، ومنهم من جوّزها في حال النبوّة سوى الكذب فيما يتعلّق بأُمور[١] الشريعة، ومنهم من جوّز ذلك في حال النبوّة بشرط الإسرار دون الإعلان، ومنهم من جوّزه[٢] على الأحوال كلّها، ومنعت المعتزلة من وقوع الكبائر والصغائر المستخفّة من الأنبياء عليهم السلام قبل النبوّة وفي حالها، وجوّزت في الحالين وقوع ما لا يستخفّ من الصغائر[٣] هذه العبارة:

واعلم أنّ الخلاف بيننا وبين المعتزلة في تجويز[هم] الصغائر على الأنبياء عليهم السلام يكاد يسقط عند التحقيق؛ لأنّهم إنّما يجوّزون من الذنوب ما لا يستقرّ له استحقاق عقاب، وإنّما يكون حظّه تنقيص الثواب على اختلافهم أيضاً في ذلك؛ لأنّ أبا علي الجُبّائي يقول: إنّ الصغيرة يسقط عقابه[٤] بغير موازنة، فكأنّهم معترفون بأنّه لا يقع منهم ما يستحقّون به الذمّ والعقاب.

وهذه موافقة للشيعة في المعنى؛ لأنّ الشيعة إنّما تنفي عن الأنبياء جميع المعاصي من حيث كان كلّ شيء منها يستحقّ به فاعله للذمّ والعقاب؛ لأنّ الإحباط باطل عندهم، وإذا بطل الإحباط فلا معصية إلّا ويستحقّ فاعله[٥] للذمّ والعقاب، فإذا كان استحقاق الذمّ والعقاب منفيّاً عن الأنبياء عليهم السلام وجب أن ينتفي عنهم سائر الذنوب ويصير الخلاف بين الشيعة والمعتزلة متعلّقاً بالإحباط، فإذا بطل الإحباط فلابدّ من

---

١. في المصدر: بأداء.

٢. في المصدر: جوّزها.

٣. وفي هذا الموضع سطور لم يوردها المؤلّف.

٤. في المصدر: عقابها.

٥. في المصدر: فاعلها.

الاتّفاق على أنّ سائر المعاصي[١] لا يقع من الأنبياء عليهم السلام من حيث يلزمه[٢] استحقاق الذمّ والعقاب، لكنّه يجوز أن يتكلّم[٣] في هذه المسألة على سبيل التقدير، ويفرض[٤] أنّ الأمر في الصغائر والكبائر على ما يقوله المعتزلة، ومتى فرضنا ذلك لم نجوّز[٥] أيضاً عليهم الصغائر لما سنذكر ونبيّنه[٦]، انتهى كلامه بألفاظه الشريفة قدّس الله تربته.

أقول: التحقيق إنّه لمّا لم يكن بين القول بالإحباط والقول بتجويز الصغائر على الأنبياء عليهم السلام تلازم، ولهذا لم يجوّز الأشاعرة وبعض المعتزلة الإحباط مع تجويزهم الصغائر عليهم عليهم السلام، كان النزاع بين الشيعة الإمامية والمعتزلة في موضعين: الإحباط وتجويز صدور الصغائر منهم عليهم السلام، لا في موضع واحد، فمع قطع النظر عن وقوع الإحباط بل على تقدير عدمه يجوّز جمهور المعتزلة الصغائر عليهم، والشيعة الإمامية مع غلوّهم في إبطال الإحباط لا يجوّزونها عليهم عليهم السلام على تقدير بطلانه. نعم، لو كان بين القول بالإحباط وتجويز الصغائر تلازم أمكن أن يقال: النزاع بينهم ليس إلّا في موضع واحد، وهذا الذي ذكرنا من أنّ النزاع في موضعين مغاير لما ذكره علم الهدى طاب ثراه بقوله: «لكنّه يجوز أن يتكلّم في هذه المسألة عن سبيل التقدير» إلى آخره، بل عكس له، فإنّ كلام الإمامية على تحقيقنا يرجع إلى أنّه مع قطع النظر عن القول بالإحباط، بل على تقدير عدمه ـ كما هو معتقدنا ويعتقده الأشاعرة وبعض المعتزلة أيضاً ـ لا يجوز صدور الصغائر عنهم عليهم السلام، وكلام علم الهدى يرجع إلى أنّه على تقدير

---

١. في المصدر: على أنّ شيئاً من المعاصي.

٢. في المصدر: يلزمهم.

٣. في المصدر: نتكلّم.

٤. في المصدر: نفرض.

٥. ج، د: ثمّ نجوّز!

٦. *تنزيه الأنبياء*: ٣٤ ـ ٣٥ مع تلخيص.

وقوع الإحباط أيضاً لا يجوّز الإمامية وقوع الصغائر عنهم عليهم السلام.

هذا، ثمّ لا يبعد أن يقال: على تقدير قراءة «العظيم» بالرفع عطفاً على «ذو الفضل» كما في بعض النسخ أراد عليه السلام بقوله: «العظيم» الذي ليس له مماثل بحسب الوجود الذهني، كما نقلنا ما يناسب ذلك عن الشيخ الشهيد في معناه، فإنّ الذي لا يبلغ كنهه أحد لو كان له مماثل في النفس بحسب الانطباع كان مدركاً بحقيقته وكنهه؛ لأنّ الأشياء متصوّرة بأنفسها على ما هو المذهب المشهور، كما تقرّر في موضعه.

وأراد عليه السلام بقوله: «ذو الفضل» أنّه ليس له مماثل بحسب الوجود الخارجي العيني، إذ لا يماثله ولا يدانيه في هذا الفضل شيء في الوجود العيني.

تمّ شرح الدعاء الثاني من أدعية ***الصحيفة السجّادية*** في سحر يوم الأربعاء، سلخ شهر ذي الحجّة الحرام، سنة ستّ وخمسين وألف في الروضة الرضية الرضوية على العاكفين فيها أُلوف من التحية.

* * * * *

وقد وقع الفراغ من تصحيحه في الجملة بمدينة مرند من مدن آذربايجان، فلله الحمد أوّلاً وآخراً كما ينبغي لكرم وجهه وعزّ جلاله، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

وذلك في يوم الخميس ٢١ شهر جمادى الأُولى سنة ١٤٢٣ هـ. ق، الموافق لـ ١٠ شهر مرداد سنة ١٣٨١ هـ. ش.

الفهارس

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأعلام

«ب»

فهرس الكتب

فهرس الفرق والجماعات

فهرس الأماكن

فهرس الأشعار والأمثال

فهرس بعض الاصطلاحات وما يشابهها

فهرس الأشياء والحيوانات

فهرس مصادر التحقيق

١. *آشنائى با چند نسخه خطى (فهرست نسخه‌هاى خطى مدرسهٔ رضويه قم)*، المدرسي الطباطبائي، المطبعة مهر، قم ١٣٩٦.

٢. *آينه دانش‌وران*، السيّد علي رضا ريحان اليزدي (م ١٣٦٣ هـ. ش)، تحقيق ناصر الباقري البيدهندي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٣٧٢ هـ. ش، ط ٣.

٣. *الأربعون حديثاً*، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (م ١١١٠)، تحقيق محمّد التفرشي الدرودي، دار الكتب العلمية إسماعيليان، قم، ١٣٥٨ هـ. ش ـ ١٣٩٩ هـ. ق.

٤. *الأربعون حديثاً*، محمّد بن حسين العاملي، الشيخ البهائي (م ١٠٣٠)، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٥.

٥. *أعيان الشيعة*، السيّد محسن الأمين (م ١٣٧١)، تحقيق السيّد حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ. ق ـ ١٩٨٣ م.

٦. *إقبال الأعمال*، علي ابن طاووس (م ٦٦٤)، تحقيق جواد القيّومي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٤.

٧. *أنوار التنزيل وأسرار التنزيل*، عبد الله بن عمر البيضاوي (م ٧٩١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م.

٨. *بحار الأنوار*، محمّد باقر المجلسي (م ١١١٠)، دار الكتب الإسلامية، طهران.

٩. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (م ٥٨٧)، المكتبة الحبيبية، پاكستان، ط ١، ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٩ م.

١٠. ***بصائر الدرجات، محمّد*** بن حسن الصفّار (م ٢٩٠)، تصحيح **محسن** كوچه‌باغي التبريزي، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٤.

١١. ***التبيان في تفسير القرآن، محمّد*** بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠)، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي بالأوفست عن طبعة دار إحياء التراث العربي.

١٢. ***تحفه سليمانيه عباسيه، محمّد*** نصير بن قاضي بن كاشف الدين اليزدي، **مخطوطة** مكتبة آية الله الگلپايگاني برقم ٢٧/٧٨.

١٣. ***تذكرة الشعراء، محمّد*** طاهر النصرآبادي (ت ١٠٢٧)، تصحيح **محسن** ناجي النصرآبادي، انتشارات أساطير، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ هـ. ش.

١٤. ***تذكرة الفقهاء***، حسن بن يوسف، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٤. وأحياناً عن الطبعة الحجرية مع الإشارة إليها.

١٥. ***تذكرة المعاصرين، محمّد*** علي بن أبي طالب حزين اللاهيجي (م ١١٨٠)، تصحيح معصومه سالك، دفتر نشر ميراث مكتوب، ١٣٧٥ هـ. ش.

١٦. ***تراجم الرجال***، السيّد أحمد الحسيني الإشكوري، انتشارات دليل ما، قم، ١٤٢٢.

* ***تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل.***

١٧. ***تفسير علي بن إبراهيم القمي***، تحقيق السيّد طيّب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، ١٤٠٤.

١٨. ***التفسير الكبير، محمّد*** بن عمر فخر الدين الرازي (م ٦٠٦)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣.

* ***تفصيل وسائل الشيعة = وسائل الشيعة.***

* ***تلخيص المحصّل = نقد المحصّل.***

١٩. ***تمهيد القواعد***، زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥)، تحقيق ونشر

مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٤ هـ. ش ـ ١٤١٦ هـ. ق.
٢٠. ***تنزيه الأنبياء والأئمة***، علي بن حسين، السيّد المرتضى، علم الهدى (م ٤٣٦)، تحقيق فارس حسون كريم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٢٢ هـ. ق ـ ١٣٨٠ هـ. ش.
٢١. ***كتاب التوحيد***، محمّد بن علي ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٢٢. ***تهذيب اللغة***، محمّد بن أحمد الأزهري (م ٣٧٠)، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، دار القومية العربية للطباعة، مصر، ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م.
٢٣. ***جام جهان نماى عباسى***، قاضي بن كاشف الدين اليزدي، مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي برقم ٧٨٤٣.
* ***الجامع الصحيح = سنن الترمذي.***
٢٤. ***جامع البيان عن تأويل آي القرآن***، محمّد بن جرير الطبري (م ٣١٠)، تصحيح صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥.
٢٥. ***جمهرة الأمثال***، أبو هلال حسن بن عبد الله العسكري (كان حيّاً ٣٩٥)، تحقيق الدكتور أحمد عبد السلام و...، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م.
٢٦. ***تفسير جوامع الجامع***، فضل بن حسن الطبرسي (م ٥٤٨)، انتشارات جامعة طهران ومركز مديرية الحوزة العلمية في قم، تصحيح أبي القاسم الگرجي، ط ٢.
٢٧. ***حبل المتين***، بهاء الدين العاملي (م ١٠٣٠)، مكتبة بصيرتي، بالأوفست عن الطبعة الحجرية، قم، ١٣٩٨.
٢٨. ***خاندان شيخ الإسلام إصفهان***، السيّد مصلح الدين المهدوي، انتشارات گل بهار، إصفهان، ١٣٧١ هـ. ش.

٢٩. *الخصال*، محمّد بن علي ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق علي أكبر الغفاري، جامعة المدرسين، قم، ١٤٠٣ هـ. ق، ١٣٦٢ هـ. ش.
٣٠. *خلاصة الأقوال في معرفة الرجال*، حسن بن يوسف، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، تحقيق السيّد محمّد صادق بحر العلوم، منشورات الرضي، قم، بالأوفست من منشورات الطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٨١ هـ ـ ١٩٦١ م.
٣١. *خلاصة السير*، محمّد بن معصوم خواجگي الإصفهاني، الانتشارات العلمية، الطبعة الأولى.
٣٢. *الخلاف في الفقه*، محمّد بن حسن الطوسي (م ٤٦٠)، تحقيق ريحان الله النخعي الگلپايگاني و...، مطبعة رنگين، طهران، ١٣٧٧، ط ٣. وأحياناً من طبع مؤسسة النشر الإسلامي.
٣٣. *الدر المنثور*، جلال الدين السيوطي (م ٩١١)، دار المعرفة، جدّة، ط ١، ١٣٦٥.
٣٤. *الدروس الشرعية في فقه الإمامية*، محمّد بن مكّي، الشهيد الأوّل (م ٧٨٦)، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٣٥. *درّة الغوّاص في أوهام الخواص*، قاسم بن علي الحريري (م ٥١٦)، تحقيق محمّد أبي الفضل إبراهيم، دار النهضة للطبع والنشر، القاهرة.
٣٦. *ديوان أشعار ملّا محمّد سعيد أشرف المازندراني* (م ١١١٦)، تصحيح الدكتور محمّد حسن سيّدان، بنياد الدكتور محمود أفشار، طهران، ١٣٧٣ هـ. ش.
٣٧. *الذريعة إلى تصانيف الشيعة*، محمّد محسن الشهير بـ«آغا بزرك الطهراني» (م ١٣٨٩)، مؤسسة إسماعيليان، قم.
٣٨. *ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة*، محمّد بن مكّي، الشهيد الأوّل (م ٧٨٦)، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٩.
٣٩. *كتاب الرجال*، أحمد بن علي النجاشي (م ٤٥٠)، تحقيق السيّد موسى الشبيري

الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٨.
٤٠. *كتاب الرجال*، تقي الدين ابن داوود، منشورات الرضي.
٤١. *كتاب الرجال*، محمّد بن حسن الطوسي (م ٤٦٠)، منشورات الرضي، بالأوفست من المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦١ م.
* *رجال العلامة الحلّي* = *خلاصة الأقوال*.
٤٢. *الرسائل الرجالية*، أبو المعالي محمّد بن محمّد بن إبراهيم الكلباسي (م ١٣١٥)، تحقيق محمّد حسين الدرايتي، دار الحديث، قم، ١٤٢٢.
٤٣. *الرسالة العقودية*، المؤلّف قاضي بن كاشف الدين اليزدي، مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي برقم ١ / ٧٤٩٨.
٤٤. *رسالة في مولد النبيّ*، المؤلّف قاضي بن كاشف الدين اليزدي، مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي برقم ٢ / ٧٤٩٨.
٤٥. *روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان*، زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥)، مؤسسة آل البيت، قم، بالأوفست من الطبعة الحجرية.
٤٦. *رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين*، السيّد علي خان الحسيني المدني الشيرازي (م ١١٢٠)، تحقيق السيّد محسن الحسيني الأميني، مؤسسة النشر الإسلامي.
٤٧. *رياض العارفين في شرح صحيفة سيّد الساجدين*، محمّد بن محمّد الدارابي (ق ١١)، تحقيق حسين الدرگاهي، دار الأسوة، طهران، ١٣٧٩ هـ. ش ـ ١٤٢١ هـ. ق.
٤٨. *رياض العلماء وحياض الفضلاء*، الميرزا عبد الله أفندي الإصفهاني (م ١١٣٠)، تحقيق السيّد أحمد الحسيني الإشكوري، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤١٠.
٤٩. *زبدة البيان في براهين أحكام القرآن*، أحمد بن محمّد، المحقّق الأردبيلي (م ٩٩٣)، تصحيح رضا الأستادي وعلي أكبر زماني نژاد، انتشارات المؤمنين، ١٤٢١ هـ. ق

ـ ١٣٧٨ هـ. ش، ط ٢.

٥٠. ***السنن***، **محمّد** بن عيسى الترمذي (م ٢٩٧)، **تحقيق أحمد محمّد** شاكر و...، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥١. سير ***أعلام النبلاء***، **محمّد** بن أحمد الذهبي (م ٧٤٨)، تحقيق بإشراف شعيب أرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٤، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م.

٥٢. **شرح *تجريد الاعتقاد***، علاء الدين علي بن **محمّد** القوشچي (م ٨٧٩)، رضي ـبيدارـ عزيزي، بالأوفست من الطبعة الحجرية.

٥٣. ***الصحيح***، **محمّد** بن إسماعيل البخاري (م ٢٥٦) استناداً من متن فتح الباري في شرح صحيح البخاري.

٥٤. ***الصحيح***، مسلم بن الحجاج النيشابوري (م ٢٦١)، **تحقيق محمّد** فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٥. ***الصحيفة السجّادية***، علي بن الحسين الإمام السجاد عليه السلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٦ هـ. ش، قدّمها السيّد **محمّد** المشكاة.

٥٦. **طب *در دوره صفوي***، الدكتور سيريل الگود، ترجمة **محسن** جاويدان، جامعة طهران، ١٣٥٧ هـ. ش.

٥٧. ***طبقات أعلام الشيعة***، **محمّد محسن** الشهير بـ«آغا بزرگ الطهراني» (م ١٣٨٩)، **تحقيق** وإضافات علي نقي المنزوي، مؤسسة إسماعيليان، قم.

٥٨. ***عوالي اللآلي العريزية في الأحاديث الدينية***، **محمّد** بن علي ابن أبي جمهور الإحسائي، **تحقيق مجتبى** العراقي، مطبعة سيّد الشهداء، قم، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.

٥٩. **عيون *أخبار الرضا*** عليه السلام، **محمّد** بن علي ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، **تحقيق** مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد، ١٤١٣، والمطبوع حالياً هو الجلد الأوّل.

٦٠. *كتاب العين*، خليل بن أحمد الفراهيدي (م ١٧٥)، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي و....، دار الهجرة، قم، ١٤٠٥.

٦١. *الفائق في غريب الحديث*، محمود بن عمر الزمخشري (م ٥٣٨)، تحقيق محمّد أبي الفضل إبراهيم و....، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣ م. وقليلاً من طبع دار الكتب العلمية.

٦٢. *فتح الباري في شرح صحيح البخاري*، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م ٨٥٢)، تصحيح محبّ الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.

٦٣. *الفرائد الطريفة في شرح الصحيفة الشريفة*، محمّد باقر المجلسي (م ١١١٠)، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، مكتبة العلّامة المجلسي، إصفهان، ١٤٠٧.

٦٤. *فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفيهم*، منتجب الدين علي بن عبيد الله ابن بابويه (ق ٦)، تحقيق السيّد عبد العزيز الطباطبائي، منشورات المكتبة الجعفرية، طهران، ١٤٠٤.

٦٥. *فهرست كتب الشيعة وأصولهم*، محمّد بن حسن الطوسي (م ٤٦٠)، تحقيق السيّد عبد العزيز الطباطبائي، إعداد ونشر مكتبة المحقّق الطباطبائي، قم، ١٤٢٠، ط ١.

٦٦. *فهرس النسخ الخطّية في مكتبة المشهد المقدّس للسّيدة المعصومة* عليها السلام، ج ٢، علي الصدرائي الخوئي، زائر، قم، ١٣٧٥ هـ. ش، الطبعة الأولى.

٦٧. *فهرس النسخ الخطّية في مكتبة المشهد المقدّس الرضوي.*

٦٨. *فهرس النسخ الخطّية في مكتبة دائرة المعارف.*

٦٩. *فهرس النسخ الخطّية في مكتبة جامعة طهران.*

٧٠. *فهرس النسخ الخطّية في مكتبة كلية الحقوق.*

٧١. *فهرس النسخ الخطّية في المكتبة العامة في مراغه*، محمود الطيّار المراغي.

٧٢. *فهرس النسخ الخطّية في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي.*

٧٣. *فهرس النسخ الخطّية في مكتبة آية الله المرعشي*.

٧٤. *فهرس النسخ الخطّية في مكتبة مركز إحياء التراث الإسلامي*.

٧٥. *فهرس النسخ الخطّية في مكتبة گوهرشاد*.

٧٦. *فهرس النسخ الخطّية في مكتبة ملك*.

٧٧. *فهرس النسخ الخطّية في المكتبة الوطنية*.

٧٨. *فهرس النسخ الخطّية في مكتبة الوزيري*.

٧٩. *القاموس المحيط*، محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي (م ٨١٧)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢.

٨٠. *القانون في الطب*، حسين بن علي بن سينا (م ٤٢٨)، تحقيق الدكتور ادوار القش، مؤسسة عزّ الدين، بيروت، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧ م.

٨١. *قصص الخاقاني*، ولي قلي بن داوود قلي شاملو، تصحيح السيّد حسن سادات الناصري، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٧١ ـ ١٣٧٤ هـ. ش، ط ١.

٨٢. *قصص العلماء*، الميرزا محمّد التنكابني (م ١٣٠٢)، الانتشارات العلمية الإسلامية.

٨٣. *القواعد والفوائد*، محمّد بن مكي، الشهيد الأوّل (م ٧٨٦)، تحقيق الشهيد الدكتور السيّد عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم.

٨٤. *كاروان هند*، أحمد گلچين معاني، المشهد المقدس، الطبعة الأولى، ١٣٦٩ هـ. ش.

٨٥. *الكافي*، محمّد بن يعقوب الكليني (م ٣٢٩)، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨.

٨٦. *كشّاف حقائق الأحاديث*، المؤلّف قاضي بن كاشف الدين اليزدي، مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي برقم ٣٠٢٢.

٨٧. *الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل*، محمود بن عمر الزمخشري (م ٥٣٨)، نشر أدب الحوزة.
٨٨. *كشف الحجب والأستار*، السيّد إعجاز حسين النيشابوري الكنتوري (م ١٢٤٠)، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٩، ط ٢.
٨٩. *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، حسن بن يوسف، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، تحقيق حسن حسن‌زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧.
٩٠. *كفاية الأثر*، علي بن محمّد بن علي خزّاز القمي (ق ٤)، تحقيق عبد اللطيف الحسيني الكوه‌كمري الخوئي، انتشارات بيدار، ١٤٠١.
٩١. *كنز الدقائق وبحر الغرائب*، محمّد بن محمّدرضا القمي المشهدي (ق ١٢)، تحقيق حسين الدرگاهي، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٦٦، ط ١.
٩٢. *كنز العرفان في فقه القرآن*، مقداد بن عبد الله السيوري، الفاضل المقداد (م ٨٢٦)، تحقيق محمّدباقر شريف‌زاده، منشورات المكتبة الرضوية، طهران، ١٣٤٣ هـ. ش ـ ١٣٨٤ هـ. ق.
٩٣. *كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال*، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (م ٩٧٥)، تصحيح بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٩٤. *كيهان انديشه*، العدد ٧١، سنة ١٣٧٦.
٩٥. *لؤلؤ البحرين في الإجازات وتراجم الحديث*، يوسف بن أحمد البحراني (م ١١٨٦)، تحقيق السيّد محمّد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الثانية.
٩٦. *لسان العرب*، محمّد بن مكرم بن منظور (م ٧١١)، دار صادر، بيروت.
٩٧. *المبسوط*، شمس الدين السرخسي (م ٤٨٣)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦.
٩٨. *مجمع البيان لعلوم القرآن*، فضل بن حسن الطبرسي (م ٥٤٨)، ناصر خسرو،

طهران، ١٣٦٥ هـ. ش، الطبعة الأولى، بالأوفست من طبع دار المعرفة، بـيروت. وأحياناً من طبع مؤسسة الأعلمي وأشرت إليه.

٩٩. ***مجمع الرجال***، عناية الله بن علي القهپائي (ق ١١)، تحـقيق السيّد ضياء الدين العلّامة الإصفهاني، مؤسسة إسماعيليان، قم.

١٠٠. ***المجموع في شرح المهذّب***، محي الدين بن شرف النَووي (م ٦٧٦)، دار الفكر، بيروت.

١٠١. ***معجم التراث الكلامي***، تأليف اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الناشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط ١، ١٤٢٣.

١٠٢. ***مختلف الشيعة***، حسن بن يوسف، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣.

١٠٣. ***مروج الذهب ومعادن الجوهر***، علي بن حسين المسعودي (م ٣٤٥ أو ٣٤٦)، دار الأندلس، بيروت، ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م.

١٠٤. ***المستقصى في أمثال العرب***، محمود بن عمر الزمخشري (م ٥٣٨)، دار الكتب العلمية، لبنان، ط ٣، ١٤٠٨ هـ. ـ ١٩٨٧ م.

١٠٥. ***المسند***، أحمد ابن حنبل (م ٢٤١) دار إحياء التراث، بالأوفست من طبعة دار صادر، بيروت، وكذا من طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق شعيب الأرنؤوط و... وبهذه الطبعة أشرت إلى «طبع المحقّق».

١٠٦. ***المسند***، أبو داوود سليمان بن داوود الطيالسي (م ٢٠٣ أو ٢٠٤)، دار الكتاب اللبناني و... بالأوفست من الطبعة الهندية.

١٠٧. ***مشارق الشموس في شرح الدروس***، حسين بن جمال الدين محمّد الخوانساري (م ١٠٩٨)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، بالأوفست من الطبعة الحجرية.

١٠٨. ***مصابيح الأنوار في حلّ مشكلات الأخبار***، السيّد عبد الله بن محمّدرضا شبّر (م

١٢٤٢)، تصحيح السيّد علي شبر، مكتبة بصيرتي، قم.
١٠٩. *المصباح*، تقي الدين علي بن إبراهيم الكفعمي (م ٩٠٥)، دار الكتب العلمية إسماعيليان، قم، ١٣٤٩ هـ. ش، بالأوفست من الطبعة الحجرية.
١١٠. *المصباح المنير*، أحمد بن محمّد الفيّومي (م ٧٧٠)، دار الهجرة، قم، ١٤١٤.
١١١. *المصنّف*، أبو بكر عبد الله بن محمّد بن أبي شيبة (م ٢٣٥)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦ هـ. ـ ١٩٩٥ م، ط ١.
١١٢. *المطوّل في شرح تلخيص المفتاح*، سعد الدين بن عمر التفتازاني (م ٧٩٣)، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٧.
١١٣. *معالم العلماء في فهرس كتب الشيعة*، محمّد بن علي بن شهرآشوب (م ٥٨٨)، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦١ م.
١١٤. *معاني الأخبار*، محمّد بن علي ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق علي أكبر الغفاري، الانتشارات الإسلامية، ١٣٦١ هـ. ش.
١١٥. *معاهد التنصيص على شواهد التلخيص*، عبد الرحيم بن أحمد العباسي (م ٩٦٣)، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت، ١٣٦٧ هـ. ـ ١٩٤٧ م.
١١٦. *مغني اللبيب من كتب الأعاريب*، جمال الدين ابن هشام الأنصاري (م ٧٦١)، تحقيق مازن مبارك و....، انتشارات سيّد الشهداء، قم، ١٤٠٦.
١١٧. *المعجم الوسيط*، الدكتور إبراهيم أنيس و....، دفتر نشر الثقافة الإسلامية، ط ٣، ١٤٠٨.
١١٨. *المقنع*، محمّد بن علي ابن بابويه الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، قم، ١٤١٥.
١١٩. *مكارم الأخلاق*، حسن بن فضل الطبرسي (ق ٦)، تحقيق علاء آل جعفر،

مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤.
١٢٠. ***الملل والنحل***، **محمّد** بن عبد الكريم الشهرستاني (م ٥٤٨)، تحقيق أحمد فهمي محمّد، دار السرور، بيروت، ط ١، ١٣٦٨ هـ ـ ١٩٤٨ م.
١٢١. ***كتاب من لا يحضره الفقيه***، **محمّد** بن علي ابن بابويه (م ٣٨١)، تحقيق السيّد حسن الخِرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠.
١٢٢. ***نسخه‌های خطی***، الدفتر الحادي عشر والثاني عشر، بإشراف **محمّد** تقي دانش‌پژوه وإسماعيل الحاكمي، نشرية المكتبة المركزية ومركز أسناد جامعة طهران، انتشارات جامعة طهران، ١٣٦٢ هـ. ش.
١٢٣. ***نسخه‌های خطی شروح و ترجمه‌های صحيفه سجّاديه***، السيّد **محمّد**حسين الحكيم، مكتبة آية الله المرعشي، ط ١، ١٣٨٢ هـ. ش.
١٢٤. ***نقد المحصّل***، خواجه نصيرالدين **محمّد** بن **محمّد** الطوسي (م ٦٧٢)، تصحيح عبد الله النوراني، انتشارات جامعة طهران ومك گيل، ١٣٥٩ هـ. ش.
١٢٥. ***نهج البلاغة***، السيّد الرضي **محمّد** بن الحسين (م ٤٠٦)، تحقيق صبحي الصالح.
١٢٦. ***الوافي بالوفيات***، صلاح الدين خليل بن أبيك الصَفَدي (م ٧٦٤)، ج ٢، تحقيق ديدرينغ، دار النشر فرانزشتاينر، ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م.
١٢٧. ***الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي***، **محمّد** بن **محمّد** الغزالي (م ٥٠٥)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م.
١٢٨. ***وسائل الشيعة***، **محمّد** بن حسن، الشيخ الحرّ العاملي (م ١١٠٤)، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٩.
١٢٩. ***وقائع السنين والأعوام***، السيد عبد الحسين الحسيني الخاتون آبادي (م ١١٠٥)، تصحيح **محمّد** باقر البهبودي، انتشارات المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٥٢ هـ. ش.

فهرس المطالب